શ્રી.

(ઉપોદ્‌ઘાત.)

આ સુપ્રસિદ્ધ છે કે મિથ્યાસુખમય પ્રતીત થતા દુઃખમય સંસારની અને દુઃખની ઉત્પત્તિ અજ્ઞાનથી છે, અને તેનો નાશ તત્ત્વજ્ઞાનથી થાય છે, તથા તત્ત્વજ્ઞાનનું પરમ સાધન વેદાન્તશાસ્ત્ર છે. તે શાસ્ત્રના શ્રવણ, મનન અને નિદિધ્યાસનરૂપ અભ્યાસથી સંસારના મિથ્યા સ્વરૂપનું, તથા બ્રહ્મ-આત્માની એકતાનું જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, જેથી સકળ દુઃખ રહિત પુનર્જન્મમરણાદિરૂપબંધની અત્યંતનિવૃત્તિરૂપ મોક્ષની પ્રાપ્તિ થાય છે. સંસ્કૃત ભાષામાં એ શાસ્ત્રના અનેક નાના મોટા ગ્રંથો ભિન્ન ભિન્ન દૃષ્ટિથી લખાયલા છે. તથાપિ તે ભાષા ન જાણનારા પણ મોક્ષની આકાંક્ષાવાળા—મુમુક્ષુ અધિકારીઓ અર્થે પ્રાકૃતમાં પણ અનેક ગ્રંથો લખાયલા છે અને લખાય છે. તેમાં હિંદુસ્થાની ભાષામાં મહાત્મા શ્રીનિશ્ચલદાસનામક સાધુએ શ્રીવિચારસાગર તથા શ્રીવૃત્તિપ્રભાકર નામે બે ગ્રંથો રચ્યા છે.

શ્રીવિચારસાગરમાં, મુમુક્ષુઓને ઉપયોગી એવી વેદાન્તની બહુ પ્રક્રિયાઓ સુગમતાથી સમજાય એવી ઉત્તમરીતિએ પ્રતિપાદિત કરી છે. એનું સુંદર ભાષાન્તર ગુજરાતી વિદ્વાન મનઃસુખરામ સૂર્યરામે કેટલાંક વર્ષ પૂર્વે પ્રસિદ્ધ કર્યું છે. એથી વિશેષાર્થીજનોને ઉપયોગી તથા ખંડનમંડનપ્રધાન વૃત્તિપ્રભાકર ગ્રંથ છે, જેનું આ સુંદર ભાષાંતર પ્રસિદ્ધ થાય છે.

જે જિજ્ઞાસુ અધિકારીઓએ વેદાન્તશાસ્ત્રમાં વિચારસાગર કિંવા તેની તુલ્ય કોટિના ગ્રંથોનો અભ્યાસ કર્યો હોય, તથા જેઓને ન્યાયશાસ્ત્રના પ્રકરણોનું જ્ઞાન હોય, તેઓને આ ગ્રંથના અભ્યાસમાં બહુ કઠિન નહિ પડે. કેવળ જેઓએ વેદાંતશાસ્ત્રના પ્રાથમિક ગ્રંથો વાંચ્યા હશે, તેઓને પણ, આ ગ્રંથ સટિપ્પણ સરળરૂપ હોવાથી, રુચિકર થશે.

વેદાન્તનો પરમ સિદ્ધાન્ત છે કે—“अहं ब्रह्मास्मि” (હું બ્રહ્મ છું) એ વૃત્તિરૂપ બ્રહ્મજ્ઞાનથી, અજ્ઞાનતત્કાર્યરૂપ સંસાર જે બંધ તેની નિવૃત્તિ અને પરમાનંદની પ્રાપ્તિરૂપ જે મોક્ષ તે, પ્રાપ્ત થાય છે તેથી ‘વૃત્તિ’નું સ્વરૂપ, કારણ અને ફળ એઓમાં પ્રધાન અને વિશેષરૂપે નિરૂપણની આવશ્યકતા છે. આ ગ્રંથમાં વૃત્તિનું સ્વરૂપ, તથા તેના પ્રમાણ-અપ્રમાણરૂપ ભેદ, અને પ્રમાણોનાં કારણ પ્રમાણ પ્રત્યક્ષાદિ, અને તેનાં આવરણનિવૃત્તિરૂપ તથા મોક્ષ-સિદ્ધિરૂપ ફળ, એ બધાંનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કરી, તેઓને ઉત્તમ પ્રકારે પ્રતિપાદન કર્યાં છે, અને તેથી ગ્રંથનું નામ “ વૃત્તિપ્રભાકર ” રાખ્યું છે.

આ ગ્રંથનું મુખ્ય અભિધેય—વૃત્તિ અને તેનાં કારણ પ્રમાણોનું નિરૂપણ છે. આ વૃત્તિ શબ્દ [illegible] અતિ [illegible] પરિભાષામાં આવેલ નથી, કિંતુ તેનો અર્થ બે-દરેક શાસ્ત્રે ભિન્ન, [illegible] ચિત્તવૃત્તિનિરોધ છે. [illegible] અંતઃકરણનું [illegible] અતિ પરિણામ તથા રૂપમાં (આપણા પરિભાષામાં) [illegible] પણ [illegible] છે. એનું વિશેષ અર્થ આ પ્રસંગે નહિ.

પદાર્થમાત્રનું જ્ઞાન તે તે પદાર્થના નિર્દોષ લક્ષણના જ્ઞાનથી થાય છે. "વૃત્તિ"નું યથાર્થ જ્ઞાન થવા તેના લક્ષણનું જ્ઞાન આવશ્યક છે; તેથી વૃત્તિનું પારિભાષિક લક્ષણ ગ્રંથારંભમાં (પૃષ્ઠ ૨ પંક્તિ ૯ માં) જ ગ્રંથકારે કહ્યું છે કેઃ—

"અંતઃકરણ તથા [1]અજ્ઞાનનો જે પરિણામ તે વૃત્તિ કહેવાય છે."

એ લક્ષણના પદોનો સંક્ષેપમાં અભિપ્રાય આમ છેઃ—

લક્ષણમાં અંતઃકરણના તથા અજ્ઞાનનો પરિણામ (તેને) વૃત્તિ કહી છે; તેમ ન કહેતાં જો માત્ર અંતઃકરણનો જ પરિણામ વૃત્તિ એમ કહ્યું હત તો, નીચે લખેલા પ્રસંગોમાં અવ્યાપ્તિદોષ પ્રાપ્ત થાત. કારણ કે, યદ્યપિ વક્ષ્યમાણ પ્રસંગો વસ્તુતઃ વૃત્તિ જ છે તથાપિ તે કેવલ અંતઃકરણના જ પરિણામ નથી. તે પ્રસંગો—(૧) માયાના પરિણામરૂપ જે વૃત્તિજ્ઞાન ઈશ્વરને છે તે, (૨) તથા કેવલ અવિદ્યાના પરિણામરૂપ સુષુપ્તિ તથા મૂર્છાનું જ્ઞાન જે જીવને થાય છે તે, (૩) તથા તુલાવિદ્યાના પરિણામરૂપ રજ્જુસર્પાદિજ્ઞાન છે તે,—એ સર્વ વૃત્તિજ્ઞાનો છે, તથાપિ માત્ર અંતઃકરણનાં પરિણામો નથી, કિંતુ સાથે [2]અજ્ઞાનનાં પણ પરિણામો છે; તેથી એ ઉક્ત પ્રસંગોમાં અવ્યાપ્તિ દોષની પ્રાપ્તિ ન થાય તે સારૂ, વૃત્તિના લક્ષણમાં અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનો જે પરિણામ તે વૃત્તિ એમ કહ્યું છે.

એ લક્ષણમાં પણ કેટલાએક દોષોનો અવકાશ રહેતો હોવાથી, એ લક્ષણ પણ પરિપૂર્ણ મનાય નહિ. કારણ કે, જો કેવલ અંતઃકરણ અને અજ્ઞાનના પરિણામને વૃત્તિ કહે, તો [3]તમોજન્ય વિષયરૂપ (પદાર્થરૂપ) પરિણામમાં વૃત્તિના લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાય. તે દોષના નિવારણ સારૂ કોઈ ગ્રંથકારો (લક્ષણમાં, 'પરિણામ' એ શબ્દની પૂર્વે, [4]પ્રકાશક એ પદ અધિક નિવેશે છે.

તેથી—"અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનો પ્રકાશક (એવો જે) પરિણામ તે વૃત્તિ"—એમ લક્ષણ ફલિત થયું.

અત્રત્ય પદોની સાર્થકતાનું પ્રકારાન્તરે આમ પણ નિરૂપણ છેઃ—

વૃત્તિ જ્ઞાનરૂપા હોવાથી, જો કેવલ "પ્રકાશક"ને જ "વૃત્તિ" કહીએ, તો ચેતનમાં અતિવ્યાપ્તિ થાય. કારણ કે, વેદાંતસિદ્ધાન્તમાં એક ચેતનમાત્ર જ સર્વ વિશ્વઆદિનું પ્ર-

---

૧. મૂલમાં "અજ્ઞાન"ને સ્થલે "જ્ઞાન" એમ ભ્રમથી છપાયું છે તે વાચકવર્ગે સુધારી લેવું.

૨. અજ્ઞાન એ શબ્દ માયા અથવા (ઈશ્વરસંબંધિની) મૂલાવિદ્યા અને (જીવસંબંધિની) તુલાવિદ્યા, (કિંવા પ્રકારાન્તરે, ઈશ્વરસાક્ષિઆશ્રિત માયા, અને જીવસાક્ષિઆશ્રિત અવિદ્યા એઓનો વાચક છે.

૩. સર્વત્ર, ત્રિગુણાત્મિકા અવિદ્યાના તમોગુણના પરિણામ—વિષયો (પ્રકાશ્ય) છે; અને સત્ત્વગુણનો પરિણામો જે વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનો તે વિષયી (પ્રકાશક) છે; અને રજોગુણ તે ઉભયનો—વિષયનો તથા વિષયીનો સહાયક છે.

૪. પ્રકાશક એ પદનો અર્થ અજ્ઞાનનાશક એમ છે, અંધકારનાશક એમ નથી.

શક છે. તે અતિવ્યાપ્તિ દોષના નિવારણ માટે લક્ષણમાં “ પરિણામ ” પદ છે—જેથી ચેતનમાં અતિવ્યાપ્તિ થઈ શકતી નથી, કારણ ચેતન એ અપરિણામિ છે.

અને જો “ પ્રકાશક પરિણામ એ—વૃત્તિ ” એટલું જ એ વૃત્તિનું લક્ષણ કહિયે, તો તેજસ્તત્ત્વમાં અતિવ્યાપ્તિ થાય. કારણ કે, તેજસ્તત્ત્વ એ વાયુતત્ત્વનું કાર્ય હોવાથી પરિણામ છે, અને પ્રકાશક પણ છે, તેથી લક્ષણમાં પ્રકાશક-પદની પૂર્વે “ વિષયનો ” એ પદનો નિવેશ કરવો જોઈએ, જેથી તેમાં અતિવ્યાપ્તિ થઈ શકે નહિ. કારણ, અપંચીકૃત તેજસ્તત્ત્વ એ વિષયનું પ્રકાશક નથી, પણ તે તત્ત્વનાં કાર્યો-પંચીકૃતમહાતેજ, સૂર્ય આદિ છે તે, વિષયના પ્રકાશક છે.

એથી જો “વિષયનો પ્રકાશકપરિણામ એ વૃત્તિ” એમ લક્ષણ કરીએ તોપણ સૂર્યાદિ પદાર્થોમાં લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાય. કારણ કે, સૂર્ય વિદ્યુત દીપ આદિ મહાતેજના પરિણામ છે, અને ઘટાદિ ‘ વિષયના પ્રકાશક ’ પણ છે; પણ પોતે વૃત્તિરૂપ નથી. તેથી તે અતિવ્યાપ્તિરૂપ દોષના નિવારણ માટે “ અંતઃકરણનો અને અજ્ઞાનનો ” એ બે પદોનો “ પરિણામ ”—પદની પૂર્વે નિવેશ કરવો પડે છે. એમ કરવાથી અતિવ્યાપ્તિદોષ પ્રાપ્ત થતો નથી. કારણ કે, યદ્યપિ સૂર્યાદિ એ વિષયોના પ્રકાશક છે, પોતે પરિણામરૂપ છે, અને અજ્ઞાનનાં પણ પરિણામ છે; તથાપિ તે સૂર્યાદિ અંતઃકરણનાં પરિણામ નથી, અને તેથી તે (અંતઃકરણ અને અજ્ઞાન—એ બે)પદના નિવેશથી અતિવ્યાપ્તિઓનું નિવારણ થાય છે.

કેવલ અંતઃકરણનું પરિણામ ન કહેતાં, અંતઃકરણનો તથા અજ્ઞાનનો પરિણામ એમ કહ્યું છે, તેનું પ્રયોજન પૂર્વે કહેલ છે.

એથી—“ વિષયનો પ્રકાશક, અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનો (જ્ઞાનરૂપ) પરિણામ એ વૃત્તિ ” એમ લક્ષણ નિર્દોષ થાય છે.

પરંતુ, તે રીતિએ પણ લક્ષણ કેવલ નિર્દોષ રહેતું નથી. કારણ કે, જ્ઞાનના પ્રકાશક પ્રકારો યદ્યપિ વૃત્તિજ્ઞાન છે, તથાપિ તેમાં ઉક્ત લક્ષણ ઘટતું નથી, અને તેથી તેઓમાં અવ્યાપ્તિદોષનો અવકાશ રહે છે. જેમકે,—(૧) એક ઘટની પ્રતીતિ સમયે, વારંવાર આ ઘટ—આ ઘટ, (घटोयं, घटोयं-इत्याकारक) એમ થતા ‘ધારાવાહિક(નામક)જ્ઞાન’, અને (૨) તે (જ) આ દેવદત્ત(सोऽयं देवदत्तः)એ આકારક ‘પ્રત્યભિજ્ઞાન’ અને (૩)ભ્રમથી, રજ્જુમાં સર્પનું જ્ઞાન, શુક્તિનું રજતરૂપે જ્ઞાન એ આદિ જે ‘ પ્રતિભાસિક જ્ઞાનો,’ તે સર્વ વૃત્તિરૂપ જ છે, તથાપિ તેમાં વિષયની પ્રકાશતા નામ અજ્ઞાનનાશકતા નથી. તેથી ઉક્ત લક્ષણ અવ્યાપ્તિ દોષદૂષિત રહે છે. તેથી કેટલાક ગ્રંથકારો “વિષયનો પ્રકાશક” એ સ્થળે “ અસ્તિ-વ્યવહારનો હેતુ ” એ પદનો વિનિયોગ કરે છે. તેથી અવ્યાપ્તિદોષનું નિવારણ થાય છે. કારણ કે, જે જે વૃત્તિમાં અજ્ઞાનનાશકતારૂપ પ્રકાશકતા છે, ત્યાં ત્યાં ‘ અસ્તિ ’ (અમુક પદાર્થ છે એવા)વ્યવહારની હેતુતા પણ છે; અને જે વૃત્તિમાં પ્રકાશકતા નથી (જેમકે—પ્રતિભાસિક જ્ઞાન આદિ) ત્યાં પણ ‘ અસ્તિ-વ્યવહાર’ની હેતુતા છે, તેથી ફરી અવ્યાપ્તિદોષનો પ્રસંગ આવતો નથી.

---

૫ “तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः। आकाशाद्वायुः। वायोरग्निः” । तैत्तिरीयउपनिषद् । [illegible]

દેશ— [illegible]

“અસ્તિ-વ્યવહારનેા હેતુ એવેા જે અંતઃકરણનેા અને અજ્ઞાનનેા પરિ-ણામ તે વૃત્તિ ”

એ પ્રમાણ [illegible] થાય છે. અને તે [illegible] રીતથી [illegible] છે.

એ [illegible] પ્રમા અને અપ્રમા એ ભેદથી બે પ્રકારની છે તેમાં, પ્રમાવૃત્તિ એ (૧) [illegible], (૨) અનુમાન, (૩) ઉપમાન, (૪) શબ્દ (૫) અર્થાપત્તિ અને (૬) અનુપલબ્ધિ [illegible], અને (૭) ([illegible]) [illegible], તથા (૮) [illegible], એ [illegible] છે. અને અપ્રમા [illegible] અને [illegible] એ [illegible] તેમાં (૫) [illegible] છે. અને [illegible] (૧) [illegible], (૨) [illegible], (૩) [illegible], (૪) [illegible] અને (૫) [illegible] (૧૮) પ્રકારનું છે. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

અનિર્વચનીયાદિ ખ્યાતિઓનું નિરૂપણ સપ્તમ (૭) પ્રકરણમાં છે. તથા અંતિમ અષ્ટમ (૮) પ્રકરણમાં, જીવન્મુક્ત તથા ઈશ્વરસ્વરૂપ અને અધિકારના નિરૂપણ પછી, પ્રતિબિંબવાદનું ખંડન તથા કવિવરના નિરૂપણ મોક્ષનું વિવેચન છે. એ પ્રકરણોના નિરૂપિત વિષયોના વિસ્તાર આદિ અનુક્રમણિકાથી જણાશે.

આ ગ્રંથના કર્તા સાધુ નિશ્ચલદાસની જિજ્ઞાસાથી આરંભેલ, પંડિતપ્રવર વિદ્વાન્ બુંદી-નિવાસી મહારાજ રામસિંહજી અત્યન્ત આગ્રહપૂર્વક પોતાની રાજધાનીમાં તેમને રાખ્યા હતા. તેવામાં નિશ્ચલદાસજીએ આ ગ્રંથ સમ્પૂર્ણ કર્યા પછી તેને "વૃત્તિદીપિકા" નામ આપ્યું હતું, અને તે ગ્રંથ મહારાજશ્રીએ સ્વતંત્ર જ મુદ્રિત કર્યો. હાલ પણ વિક્રમ સંવત્ ૧૯૩૦ ના દ્વિતીયાવૃત્તિ પ્રકાશક રહી છે એ ગ્રંથનું "વૃત્તિપ્રભાકર" નામ રાખ્યું છે.

શ્રી નિશ્ચલદાસનો જીવનવૃત્તાંત વિચારસાગરના મુદ્રિતપ્રબંધ સાથે આપેલો લખ્યો છે. તેથી તેના જિજ્ઞાસુઓએ તે ત્યાંથી ઉપલબ્ધ થશે.

શ્રી વૃત્તિપ્રભાકરનું ગૂર્જર ભાષાંતર પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન્ ડૉ. મણિલાલ નભુભાઈ દ્વિવેદીએ પ્રથમ "સુદર્શન" માસિક પત્રમાં (પુસ્તક ૯. અંક ૧. ઓક્ટોબર સન ૧૮૯૨) આરંભ્યું, તે આ ગ્રંથના પૃષ્ઠ ૩૩ સુધી પ્રકટ થયું છે તેટલું થયું હતું. વૃત્તિપ્રભાકરના શેષ રહેલા ભાગનું ભાષાંતર આ લેખકે કર્યું છે.

ડૉ. સાક્ષર શ્રી મણિલાલે અનેક વિષયો ઉપર નાના મોટા લેખો તથા નવીન ગ્રંથો ગુજરાતી ભાષામાં લખ્યા છે, જેથી તેઓના પ્રત્યે પ્રેમ અનેકોના પર્યંત વધેલો છે, અને તેના વાચનથી બહુ લોકોના જ્ઞાનમાં વૃદ્ધિ આદિ શુભ ફળ થતાં હતાં અને થાય છે. પ્રારબ્ધયોગથી તેઓશ્રીની મહદ્ગતિ અકાળે થતાં, તેઓના વિચાર તથા લેખોના પરિપાકનો લાભ મુમુક્ષુઓને મળવામાં વિઘ્ન થયો છે એ શોચનીય છે.

એવા મહાત્માના પ્રતિ જેમ ચિરસ્થાયી હોય કે તેમ તેઓના શરીર પણ દીર્ઘકાળ રહે એમ ઈશ્વર પ્રતિ પ્રાર્થના છે.

નડિયાદ.
સં. ૧૯૫૭ આષાઢ વદ ૫. }   ત. મ. ત્રિપાઠી.

તેથી—

"અસ્તિ-વ્યપદેશનો હેતુ એવો જે અંતઃકરણનો અને અજ્ઞાનનો પરિણામ તે વૃત્તિ"

એ લક્ષણ ફલિત થાય છે, અને તે નિર્દોષ હોવાથી સર્વસંગ્રાહી છે.

એ વૃત્તિજ્ઞાન પ્રમા અને અપ્રમા એ ભેદથી બે પ્રકારનું છે. તેમાં, પ્રમાવૃત્તિ એ (૧) પ્રત્યક્ષ, (૨) અનુમાન, (૩) ઉપમાન, (૪) શબ્દ, (૫) અર્થાપત્તિ અને (૬) અનુપલબ્ધિ એ ષડ્વિધ બાહ્ય, અને (૭) (સુખાદિગોચર) આંતર, તથા (૮) ઈશ્વરભિન્ન, એ ભેદોથી અષ્ટપ્રકારા છે. અને અપ્રમા એ, યથાર્થા અને અયથાર્થા એ ભેદોથી દ્વિવિધા છે. તેમાં (૯) યથાર્થા અપ્રમા તે યથાર્થસ્મૃતિ છે. અને અયથાર્થા અપ્રમા તે (૧) સંશય, (૨) ભ્રમ, (૩) તર્ક, (૪) સ્વપ્નભ્રમ અને (૫) અયથાર્થા સ્મૃતિ એ ભેદોથી પંચવિધા છે. એ રીતિએ વૃત્તિજ્ઞાન ચતુર્દશ (૧૪) પ્રકારનું છે. તેમાં પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન તે પ્રમાજ્ઞાન કહેવાય છે તેથી પ્રમાજ્ઞાન કિંવા પ્રમિતિ યથા, સહ, પ્રમાણો અને તેનાં લક્ષણ સ્વરૂપ આદિનાં યથાર્થજ્ઞાનની આવશ્યકતા છે. યદ્યપિ તે, અનાત્મ પ્રમાણાદિ પદાર્થોની સાક્ષાત્ ચર્ચામાં ભાષ્યકાર આદિ ઉદાસીન છે, તથાપિ અન્ય ગ્રંથકારોએ મુમુક્ષુઓ અર્થે તેને એક સાધનરૂપ ગણી, અનેક ગ્રંથોમાં તેનું સંક્ષેપ-વિસ્તારથી વિવેચન કર્યું છે. તેવા અનેક સંસ્કૃત ગ્રંથોના આશયનું તથા રહસ્યનું સંક્ષિપ્ત સંગ્રહણ આ ગ્રંથમાં છે.

ભિન્ન ભિન્ન દાર્શનિકોના મતમાં, પ્રમાણોની સંખ્યા અને તેનાં સ્વરૂપ,-લક્ષણ આદિમાં ભેદ છે. તેમાં નાસ્તિક મતોમાનો એક પક્ષ—ચાર્વાક માત્ર પ્રત્યક્ષને જ પ્રમાણ ગણે છે અને તેથી અન્ય અનુમાનાદિને પ્રમાણ માનતો નથી. તથાપિ ઇંદ્રિયોને અગોચર પદાર્થોનું જ્ઞાન અનુમાન વિના થતું નથી, ઇત્યાદિ કારણોથી બૌદ્ધ, તથા આસ્તિકમતોમાં વૈશેષિક, પ્રત્યક્ષ સાથે અધિકમાં અનુમાનને પણ પ્રમાણ માને છે. સાંખ્ય, તથા યોગદર્શનિકો વિશેષમાં શબ્દપ્રમાણ માની ત્રણ પ્રમાણો માને છે. નૈયાયિકો, પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન અને શબ્દ, એમ ચાર પ્રમાણો માને છે. મીમાંસકોમાં પ્રભાકરના અનુયાયીઓ અર્થાપત્તિ સહિત પાંચ પ્રમાણો માને છે. અને વેદાંતદર્શનાનુસારીઓ તથા ભાટ્ટ મીમાંસકો એ પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, ઉપમાન, શબ્દ, અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ એમ છ પ્રમાણો માને છે.

વેદાંતીઓ એ છ પ્રમાણોમાં શબ્દ અને પ્રત્યક્ષ એ બે પ્રમાણોને મુખ્ય અને પ્રબળ માને છે કારણ કે, અપરોક્ષાનુભૂતિ કિંવા સાક્ષાત્કારમાં સામાન્યતઃ પ્રથમ યથાર્થવક્તા આપ્ત પુરુષના શબ્દથી પરોક્ષજ્ઞાન થઈ, અનુમાનાદિ અન્ય પ્રમાણોના સંવાદથી દૃઢ પરોક્ષજ્ઞાન થઈ, આપ્ત પુરુષોએ નિર્દિષ્ટ માર્ગના અનુસાર પ્રયત્ન કરતાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે. અને તે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અન્ય પ્રમાણોથી ઉત્પન્ન પ્રમિતિજ્ઞાનથી અભિન્ન નથી હોતું, ત્યારે તેની સત્યતામાં કોઈ પણ શંકા કે વિવાદનો અવકાશ રહેતો નથી.

આ યથાર્થનામ વૃત્તિપ્રભાકર ગ્રંથમાં વૃત્તિના લક્ષણપૂર્વક ભેદાદિ લિખિત પર પ્રમાણોનાં લક્ષણ, સ્વરૂપનિર્ણય, તેઓ સંબંધમાં મતાન્તરો અને તેઓના ગુણદોષનું વિવેચન પ્રકાશ ૧ થી ૬ સુધીમાં કર્યું છે. વૃત્તિઓનો ભેદ, તથા તેના અંગમાં

અનિર્વચનીયાદિ ખ્યાતિઓનું નિરૂપણ સપ્તમ (૭) પ્રકાશમાં છે. તથા અંતિમ અષ્ટમ (૮) પ્રકાશમાં, જીવસ્વરૂપ તથા ઈશ્વરસ્વરૂપ અને અવિદ્યાના નિરૂપણ પૂર્વક, વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન તથા વૃત્તિની નિવૃત્તિરૂપ મોક્ષનું વિવેચન છે. એ પ્રકાશોમાં નિરૂપિત વિષયોનાં વિશેષનામ આદિ અનુક્રમણિકાથી જણાશે.

આ ગ્રંથના કર્તા સાધુ નિશ્ચલદાસની વિદ્વત્તાથી આકર્ષાઈ, પંડિતપ્રિય વિદ્વાન બુંદીકોટાના મહારાજ રામસિંહે સત્સમાગમાર્થે અતિ સન્માનપૂર્વક પોતાની રાજધાનીમાં તેઓને રાખ્યા હતા. તેવામાં નિશ્ચલદાસજીએ આ ગ્રંથ સપ્તમપ્રકાશ પર્યંત રચી તેને "વૃત્તિદીપિકા" નામ આપ્યું હતું, અને તે ગ્રંથ મહારાજશ્રીએ સ્વનગરમાં જ મુદ્રાંકિત કર્યો હતો. પછી વિક્રમાર્ક સંવત્ ૧૯૨૦ માં દિલ્હીમાં અષ્ટમ પ્રકાશરૂપ વૃદ્ધિ કરી એ ગ્રંથનું "વૃત્તિપ્રભાકર" નામ રાખ્યું છે.

શ્રી નિશ્ચલદાસનો જીવનવૃત્તાંત વિચારસાગરના ગૂર્જરભાષાંતરના આરંભમાં વિસ્તારથી છે. તેથી તેના જિજ્ઞાસુઓને તે ત્યાંથી ઉપલબ્ધ થશે.

શ્રી વૃત્તિપ્રભાકરનું ગૂર્જર ભાષાંતર પ્રસિદ્ધ વિદ્વાન રા. મણિલાલ નભુભાઈ દ્વિવેદીએ પ્રથમ "સુદર્શન" માસિક પત્રમાં (પુસ્તક ૯. અંક ૧. ઓક્ટોબર સન ૧૮૯૨) આરંભેલું, ને આ ગ્રંથનાં પૃષ્ઠ ૩૩૬ સુધી પ્રકટ થયું છે તેટલું થયું હતું. વૃત્તિપ્રભાકરના શેષ રહેલા ભાગનું ભાષાંતર આ લેખકે કર્યું છે.

રા. સાક્ષર શ્રી મણિલાલે અનેક વિષયો ઉપર નાના મોટા લેખો તથા ગ્રંથો ગૂર્જર તેમજ ઈંગ્રેજી ભાષામાં લખ્યા છે, જેથી તેઓની કીર્તિ યુરોપ અમેરિકા પર્યંત ગતિમતી થઈ છે, અને તેના વાચનથી બહુ લોકોના જ્ઞાનમાં વૃદ્ધિ આદિ શુભ ફલો થતાં હતાં અને થાય છે. પ્રારબ્ધયોગથી તેઓશ્રીની સદ્ગતિ અકાલે થતાં, તેઓના વિચાર તથા લેખોના પરિપાકનો લાભ મુમુક્ષુઓને મળવામાં વિક્ષેપ થયો છે, એ શોચનીય છે.

એવા પંડિતોના ગ્રંથો જેમ ચિરંજીવી હોય છે તેમ તેઓના શરીર પણ દીર્ઘજીવી હો એમ ઈશ્વર પ્રતિ પ્રાર્થના છે.

નડિયાદ.
સં. ૧૯૫૬ આષાઢ વદ ૬.

ત. મ. ત્રિપાઠી.

શ્રી વૃત્તિપ્રભાકરની અનુક્રમણિકા.

ઇતિ પ્રત્યક્ષપ્રમાણનિરૂપણ નામ પ્રથમ પ્રકાશ સમાપ્ત.

અથ દ્વિતીય પ્રકાશ.

અનુમાન પ્રમાણ—પ્રકાશ.

ઇતિ અનુમાનપ્રમાણનિરૂપણ—દ્વિતીય પ્રકાશઃ

અથ તૃતીય પ્રકાશ.

શબ્દ પ્રમાણ પ્રકાશ

ઇતિ શબ્દપ્રમાણનિરૂપણમ્ તૃતીય પ્રકાશ સમાપ્ત.

અથ ચતુર્થ પ્રકાશ.

ઉપમાનપ્રમાણનિરૂપણ...

ઇતિ ઉપમાન પ્રમાણનિરૂપણમ્.

અથ પંચમ પ્રકાશ—અર્થાપત્તિપ્રમાણનિરૂપણમ્.

ઇતિ અર્થાપત્તિપ્રમાણ નિરૂપણો નામ પંચમઃ પ્રકાશઃ સમાપ્તઃ

અથ ષષ્ઠ પ્રકાશ—અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણમ્.

ઇતિ અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણ.

સપ્તમ પ્રકાશ પ્રારંભ.

વૃત્તિભેદ સ્વતઃપ્રમાણત્વાદિનિરૂપણ.



શ્રીવૃત્તિપ્રભાકર.

મંગલ.

દુહો.

અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-સિંધુમાં, નામરૂપજંજાલ,
તે નિજ આત્મસ્વરૂપ લહી, દે તત્કાલ નિકાલ*

---

* જગતના પદાર્થમાત્રનું પૃથક્કરણ કરીએ તો પાંચ તત્ત્વ સ્ફુરે છે: (૧) અસ્તિ (તે પદાર્થ છે એવી પ્રતીતિ); (૨) ભાતિ (તે પદાર્થ જ્ઞાનવિષય છે એ પ્રતીતિ); (૩) પ્રિય (તે પદાર્થ મમત્વાદિવિષય-આનંદકારણ છે-એ પ્રતીતિ); (૪) નામ (તેવા પ્રતીતિસમૂહનું અમુક નામ કલ્પેલું છે); (૫) રૂપ (એ નામાનુસાર, અમુક આકાર કલ્પેલો છે); આમાંથી અસ્તિ, ભાતિ, પ્રિય-સત્, ચિત્, આનંદ-એ અંશ સર્વત્ર સમાન છે, એમાં નાનાત્વ નથી, એટલે તે એકરસ, એકરૂપ હોય, બ્રહ્મરૂપ છે. એવું અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-સિંધુ જે સર્વત્ર બ્રહ્મ તેમાં, નામ અને રૂપ, જે એકરૂપ ન હોતાં, પ્રતિવ્યક્તિભિન્ન હોય, નાનાવિધ છે, તેની જંજાળ પડેલી છે. નામરૂપમાં નાનાત્વ છે એજ તેમના મિથ્યાત્વનું બીજ છે, કેમકે જ્યાં નાનાત્વ આવ્યું ત્યાં મૂળ અવિકૃત અંશ તે નાનાત્વમાં છતાં, તદન્ય હોવો જોઇએ. તે અવિકૃત અંશ અત્ર અસ્તિ ભાતિ પ્રિય એજ છે એમ આગળ સમજાશે, અને નાનાત્વરૂપ જે નામરૂપ તે મિથ્યા છે એમ સહજ પ્રતીતિ થઇ જશે. માટેજ કલ્પિત જે નામરૂપ તેનું મિથ્યાત્વ જણાવવા તેને જંજાળ કહી છે. એ જંજાળ મિથ્યા છે એમ જણાવવા અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-સિંધુમાં એમ સપ્તમીનો સંબંધ કર્યો છે. એવી જે જંજાળ-અધ્યસ્ત માયા-તે બ્રહ્મ છે, બ્રહ્માતિરિક્ત કે બ્રહ્માભાસ કે તદ્રૂપાધિરૂપ નથી. એ જંજાળ પણ વસ્તુતઃ સિંધુજ છે, પણ સિંધુનાં તરંગફેનાદિની પેઠે નામરૂપના ભેદ અથવા પરિચ્છેદ બનાવ છે-કલ્પાય છે-ત્યારે જંજાળ દેખાય છે, પણ વાસ્તવિક છે નહિ. માટેજ આગળ કહે છે કે નિજ આત્મસ્વરૂપ-અર્થાત્ નિજ જે પોતે તેનો જે આત્મા-હું એવા પ્રત્યયનો વિષય જે અંતર ચેતનમય કશું-તેને, તે-અર્થાત્ અસ્તિ-ભાતિ-પ્રિય-રૂપ જે સિંધુ તે રૂપે લહી તે રૂપે-તેજ હું-અહં બ્રહ્મ-એમ અપરોક્ષ અનુભવ કરી, તત્કાલ અર્થાત્ ગુરૂપદેશદ્વારા તત્ત્વમસિ આદિ મહાવાક્યમત તત્-અસ્તિભાતિપ્રિયસિંધુ, અને ત્વં-નામરૂપજંજાળ ઇ.ઇ., ઇત્યાદિ ભેદ-તેનો નિતાન્ત અભેદ અનુભવતાં પાછળ, વાસ્તવિક રીતે અભેદજ

૧

વૃત્તિનું સામાન્યલક્ષણ અને તેના ભેદ.

(મંગલાચરણમાં " અહંબ્રહ્માસ્મિ " એમ અનુભવ થવાથી નિહાલ રહે, હું પણ તેવો થયો છું, એમ જે કહ્યું તેમાં આકૂત એ છે કે અહંબ્રહ્મ એવો સાક્ષાત્કાર જ્યારે તદાકાર વૃત્તિ થાય ત્યારે થઇ આવે છે. માટે હવે પ્રથમ વૃત્તિનું નિરૂપણ આરંભે છે)

" અહંબ્રહ્માસ્મિ " એ વૃત્તિથી (૧) કાર્યસહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અને (૨) પરમાનંદની પ્રાપ્તિ થાય છે, એવો વેદાન્તસિદ્ધાન્ત છે. આ સ્થાને એવી જિજ્ઞાસા થાય છે કે વૃત્તિ કોને કહે છે? વૃત્તિનું કારણ શું છે? વૃત્તિનું પ્રયોજન શું છે? આ જિજ્ઞાસા તૃપ્ત કરવા સારુ "વૃત્તિપ્રભાકર" ગ્રંથ લખ્યું છું.

અંતઃકરણ તથા (અ)જ્ઞાનનો જે પરિણામ તેને વૃત્તિ કહીએ.[1] ક્રોધ, સુખ, ઇત્યાદિ પણ અંતઃકરણના પરિણામ છે, તેને વૃત્તિ કહેતા નથી; તેમજ આકાશાદિ (અ)જ્ઞાનના પરિણામ છે તેને વૃત્તિ કહેતા નથી; પણ વિષયપ્રકાશક એવો જે અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનો પરિણામ તેને વૃત્તિ કહીએ છીએ. ક્રોધ, સુખ, ઇત્યાદિ જે અંતઃકરણના પરિણામ તેનાથી કોઇ પદાર્થનો પ્રકાશ થતો નથી; તેમજ આકાશાદિથી પણ પ્રકાશ થતો નથી; માટે તે વૃત્તિ કહેવાય નહિ. પ્રકાશ એટલે જ્ઞાન ઉપજાવનાર પરિણામથી પ્રકાશ થાય છે, માટે તેજ વૃત્તિ કહેવાય. યદ્યપિ સુખ, દુઃખ, કામ, તૃપ્તિ, ક્રોધ, ક્ષમા, ધૃતિ, અધૃતિ, લજ્જા, ભય, ઇત્યાદિ અંતઃકરણના જે પરિણામ તેમને અનેક સ્થાનમાં વૃત્તિ શબ્દથી વ્યવહર્યાં છે, તથાપિ તત્ત્વાનુસંધાન, અદ્વૈતદીપિકા, આદિ ગ્રંથોમાં પ્રકાશકપરિણામનેજ વૃત્તિ કહ્યો છે, એટલે માયા અને અંતઃકરણ તેનો જ્ઞાનરૂપ પરિણામ તેજ અદ્વૈતમતની પરિભાષામાં વૃત્તિ કહેવાય છે.

(૧. વૃત્તિનું લક્ષણ બાંધવામાં, છાપેલા ગ્રંથમાં ' અંતઃકરણ તથા જ્ઞાનનો પરિણામ' એમ લખ્યું છે ત્યાં ' અંતઃકરણ તથા અજ્ઞાનનો પરિણામ ' એવો પાઠ જોઇએ એમ એક પ્રાચીન લેખી પ્રતિ ઉપરથી જણાય છે. પરિણામ એટલે વસ્તુ પોતાનું રૂપ તજી અન્યરૂપે થાય તે. અભેદવૃત્તિ થતાં યદ્યપિ જ્ઞાતા જ્ઞાન જ્ઞેય રહેનાર નથી, તથાપિ આરોપિત એવા ભેદનું પૃથક્કરણ કરી બતાવી, ભેદમાત્રનો અપવાદ કરતાં, અભેદમયી વૃત્તિ કરી આપતી છે, ને અંતે તે વૃત્તિને પણ નિવૃત્ત કરતી છે, એટલે સાધારણ રીતે જે જ્ઞાતા જ્ઞાન જ્ઞેય એ વ્યવહાર છે

છે, તેઓ બાધ કરનાર અજ્ઞાનનો નાશ થવાના સમુમાંજ, એ અનુભવ પામનાર જ્ઞાની નિહાલ થઇ જાય છે, અનન્ત નિરવધિ સુખમાં નિમગ્ન થઇ સંસારના વિવિધ તાપથી, વિકારથી મુક્ત થઇ જાય છે. અભેદબોધ થતા સાથે મુક્ત થાય છે, કાલાન્તરની અપેક્ષા નથી. કાર્યસહિત અજ્ઞાનનિવૃત્તિ તેજ પરમાનંદની પ્રાપ્તિ, એજ મોક્ષ. આ વિષયને અવતરણિકા રૂપે ગ્રંથકાર આરંભ કરે છે.

તેને અનુસરીને વૃત્તિનું સ્વરૂપ બાંધ્યું છે અંતઃકરણના અને અજ્ઞાનના પરિણામનેજ વૃત્તિ છે એમ કહેતાં સર્વ પ્રકાશક પરિણામનેજ વૃત્તિ માનવા છે. અંતઃકરણમાં જે ચિદાભાસ છે તેને લઈને તેને જ્ઞાનશક્તિ છે, અને યથાર્થમાત્ર અજ્ઞાનકાર્ય છે એટલુંજ નહિ પણ અંતઃકરણને સ્વસ્વરૂપાનુસંધાન ન પામવા દેનાર, સ્વરૂપ જે ચિદાભાસ તેનો પૂર્ણ અનુભવ ન કરવા દેનાર પણ, એ અનાદિ અજ્ઞાનજ છે. ત્યારે અંતઃકરણથી જે જે પ્રકાશક પરિણામ ઉદ્ભવે –અંતઃકરણ ઘટાકાર થયું "અમુકનું જ્ઞાન થયું" એવો અમુકાકાર પરિણામ અનુભવે–તેનું કારણ પણ અજ્ઞાનજ છે. અર્થાત્ અંતઃકરણના પરિણામ સાથે અજ્ઞાનનો પણ પરિણામ માનવો જોઈએ, ને તે પરિણામ પ્રકાશાત્મક માનવો જોઈએ, એમ આશય ઉપરથી સંભવ છે. પ્રકાશક ન માને તો આકારાદિ તથા ક્રોધાદિને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થાય. સુખ, દુઃખ, ઇત્યાદિ તે પણ યદ્યપિ અંતઃકરણના પરિણામ છે તથાપિ બાહ્ય વિષયજ પદાર્થજન્ય જે અંતઃકરણપરિણામ તજ્જન્ય, અથવા તદનુબંધી હોવાથી, વૃત્તિ કહેવાય નહિ. માટે વૃત્તિ શબ્દનો પારિભાષિક નિશ્ચિતાર્થ એમ માન્યો છે કે સમાધિમાં જેમ મનાય તેમ વ્યુત્થિતમાં અંતઃકરણ તેનો પ્રયોગનો જે જ્ઞાનરૂપ-વિષયપ્રકાશક–પરિણામ તે વૃત્તિ. વૃત્તિના આ લક્ષણમાં જાગ્રત્, સ્વપ્ન, સુષુપ્તિ ત્રણેનો સમાસ સ્પષ્ટજ છે. વૃત્તિલક્ષણ આ પ્રકારે સ્પષ્ટ થાય છે, પણ લક્ષણમાં 'અજ્ઞાન' ને બદલે 'જ્ઞાન' શબ્દ રાખતાં પણ પરિણામને વિકૃત અવિકૃતરૂપે માની, અંતઃકરણનો વિકૃત પરિણામ અને જ્ઞાનનો અવિકૃત પરિણામ તે વૃત્તિ એવો નિર્વાહ થઈ શકે એમ છે. તથાપિ એ લક્ષણ રુચિકર નથી.)

તે વૃત્તિજ્ઞાન બે પ્રકારનું છેઃ–(૧) પ્રમા, (૨) અપ્રમા.* પ્રમાણજન્ય તે પ્રમા કહેવાય, અને તદ્ભિન્ન તે અપ્રમા કહેવાય. પ્રમાજ્ઞાન યથાર્થજ થાય છે. અપ્રમાજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે; (૧) યથાર્થ, અને (૨) ભ્રમ. દોષજન્ય તે ભ્રમ કહેવાય; અને જે દોષજન્ય ન હોય, પણ ઇન્દ્રિય અનુમાનાદિ પ્રમાણથી અથવા અન્ય કોઈ કારણથી થાય તે યથાર્થ કહેવાય. ઉદાહરણ-શુક્તિને રજત જાણવી એ જ્ઞાન સાદૃશ્યદોષજન્ય હોવાથી ભ્રમ છે; એમજ સાકરમાં કડવાશનું જ્ઞાન પિત્તદોષજન્ય છે; ચંદ્રમાં લઘુતાનું જ્ઞાન, અને કૂપમાં મોકળાનું જ્ઞાન, એ દૂરત્વ દોષજન્ય છે, માટે તે પણ ભ્રમ છે. વિચારસાગરમાં દોષને અધ્યાસની હેતુતાનું ખંડન કર્યું છે ત્યાં એવો અભિપ્રાય છે કે પ્રમાતા, પ્રમાણ, પ્રમેય, એ ત્રણેના દોષ અધ્યાસના હેતુ નથી, પણ કોઈ એકનો દોષ હોય તો અધ્યાસ થાય છે. અને સર્વ દોષના અભાવે પણ જે અધ્યાસ કહ્યો છે તે તો પ્રૌઢિવાદથી કહેલ છે.* જ્યાં અન્ય કોઈ દોષ ન હોય ત્યાં મૂલ અવિદ્યાજ દોષ છે. માટે જે દોષજન્ય તે ભ્રમ એ લક્ષણ યથાર્થ છે.

અને સ્મૃતિજ્ઞાન, સુખ દુઃખનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, ઈશ્વરગતજ્ઞાન, તે દોષજન્ય નથી, માટે ભ્રમ ન કહેવાય, પણ પ્રમાણજન્ય નથી એટલે પ્રમા પણ ન કહેવાય. પણ ભ્રમ તથા પ્રમા ઉભયથી વિલક્ષણ છે, છતાં યથાર્થ છે. યથાર્થ કેમ ! જે જ્ઞાનનો સંસારદશામાં બાધ ન થાય તે યથાર્થ કહેવાય છે.*

સ્મૃતિજ્ઞાનનો હેતુ, સંસ્કારદ્વારા, પૂર્વ અનુભવ છે. જ્યાં યથાર્થાનુભવથી સ્મૃતિ થાય ત્યાં તે યથાર્થ, અને જ્યાં ભ્રમરૂપ અનુભવના સંસ્કારથી સ્મૃતિ થાય ત્યાં તે અયથાર્થ.

ધર્માદિનિમિત્તથી, અનુકૂલ પ્રતિકૂલ પદાર્થનો સંબંધ થતાં, અંતઃકરણના સત્વગુણ તથા રજોગુણના પરિણામરૂપ સુખ અને દુઃખ ઉપજી આવે છે. સુખ દુઃખનું જે નિમિત્ત હોય છે તેજ નિમિત્તથી સુખ દુઃખને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણની વૃત્તિ પેદા થાય છે. તે વૃત્તિમાં આરૂઢ જે સાક્ષી તે સુખ દુઃખને પ્રકાશે છે. સુખાકાર અને દુઃખાકાર, એવી જે અંતઃકરણની વૃત્તિ તે પ્રમાણજન્ય નથી માટે પ્રમા કહેવાય નહિ.

ઇશ્વરનાં જ્ઞાન, ઇચ્છા, ને પ્રયત્ન, ૫ તે ન્યાયમતમાં નિત્ય કહ્યાં છે. પરંતુ શ્રુતિમાં ઇશ્વરનાં જ્ઞાનાદિકની ઉત્પત્તિ કહી છે, તેથી તે નિત્ય નથી. પણ પ્રાણીઓના કર્મને અનુસારે, સૃષ્ટિના આદિકાલમાં, સર્વ પદાર્થને વિષય કરવાવાળું ઇશ્વરનું જ્ઞાન ઉપજે છે. તે જ્ઞાન, ભૂત, ભવિષ્યત, વર્તમાન, સકલ પદાર્થના સામાન્યવિશેષભાવને વિષય કરે છે, અને પ્રલયપર્યંત સ્થાયી રહે છે, તેથી તે એક તથા નિત્ય છે. તેજ રીતે ઇચ્છા અને પ્રયત્ન પણ ઉત્પત્તિવાળાં તથા સ્થાયી છે; તેથી પ્રલય પર્યંત તે ઉભયે પણ રહે છે. અત્ર એવી જે શંકા કરે છે કે ઇશ્વરેચ્છા પ્રલયપર્યંત સ્થાયી હોય તો, વર્ષા, તાપ, શીત, જે બધાં ઇશ્વરેચ્છાથી થાય છે તેમાંથી વર્ષા કે તાપ કે શીત પ્રલયપર્યંત થવાં જોઇએ, તે બને નહિ. કેમકે ઇશ્વરની ઇચ્છા જો નાના હોય અને નિત્ય હોય તો આ દોષ સંભવે, પણ પ્રલયપર્યંત સ્થાયી જે ઇશ્વરેચ્છા તે નાના નથી, પણ એક છે. એ એક ઇચ્છા જે રીતે સર્વ પદાર્થને વિષય કરે તે રીતે તે પદાર્થ થાય છે; આટલો સમય વર્ષા, આટલો સમય તાપ, આટલો સમય શીત, એમ ઇશ્વરેચ્છા પદાર્થને વિષય કરે છે, એટલે બધા પદાર્થ કોઇને કોઈ કાલે ક્રમથી થવાં જાય છે. પ્રલયપર્યંત સ્થાયી ઇચ્છા એક છે એ પક્ષમાં કશો દોષ નથી. શ્રુતિમાં જ્ઞાન ઇચ્છા કૃતિ (=પ્રયત્ન) ની ઉત્પત્તિ કહી છે, માટે જ્ઞાનાદિ ઉત્પત્તિવાળાં હોઇ, આકાશાદિની પેઠે મહાપ્રલયપર્યંત સ્થાયી છે. પ્રપંચની સ્થિતિના કાલમાં, ઇશ્વરના જ્ઞાનનાં અનંતવાર ઉત્પત્તિવિનાશ થાય છે એમ જે માને તેને પૂછવાનું કે પ્રપંચના સ્થિતિકાલમાં ઈશ્વરમાં કોઇ એક જ્ઞાનવ્યક્તિ સદા બની રહે છે? અથવા પ્રપંચ છે તેટલામાં કોઇ કાલે પણ ઈશ્વર જ્ઞાનહીન રહે છે! કોઈ કાલે ઇશ્વર જ્ઞાનહીન રહે છે એમ કહેતાં એટલો કાલ ઇશ્વર અજ્ઞ થઇ જશે અને કોઇ જ્ઞાનવ્યક્તિ ઇશ્વરમાં સદા રહે છે એમ કહેતાં અનંત જ્ઞાનનાં ઉત્પત્તિ વિનાશ માન્યાં હતાં તે નિષ્ફલ થશે. માટે એકજ જ્ઞાન સૃષ્ટિના આદિકાલમાં ઉત્પન્ન થઇ મહાપ્રલયપર્યંત સ્થાયી રહે છે. (જેમ જ્ઞાન તેમ ઇચ્છા અને કૃતિ એટલે પ્રયત્ન.) ઇશ્વરનાં જે જ્ઞાન ઇચ્છા અને કૃતિ તે વિસંવાદી નથી પણ સંવાદી છે.

નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિજનક જે જ્ઞાનાદિ તે વિસંવાદી કહેવાય; તેથી ભિન્ન તે સંવાદી. જીવનાં જે જ્ઞાન ઇચ્છા કૃતિ તે સંવાદી અને વિસંવાદી એમ બે પ્રકારનાં છે. ઇશ્વરનાં જ્ઞાન ઇચ્છા કૃતિ નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિનાં જનક થતાં નથી માટે વિસંવાદી નથી, પણ સંવા-

રી છે. વિસંવાદી જ્ઞાન ભ્રમ કહેવાય, સંવાદી જ્ઞાન યથાર્થ કહેવાય. પ્રમાણજન્ય યથાર્થ જ્ઞાન તે તો પ્રમાજ કહેવાય છે. જેમ બીજું જ્ઞાન અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ છે, તેમ સ્મરણનું જ્ઞાન આપણી વૃત્તિરૂપ છે; પણ તે પૂર્વના અનુભવથી જન્ય છે, પ્રમાણજન્ય નથી, તેથી તે પ્રમા નથી, દોષજન્ય નથી, નિષ્ફળપ્રવૃત્તિજનક, ભ્રમ નથી, પણ યથાર્થ છે.

(૨ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો ક્રમ ન્યાયમતાનુસાર આ પ્રકારે છે. અત્ર બતાવેલો એટલે કે અભિસંમત પ્રકાર તેથી ભિન્ન છે, પણ તેને જાણવાથી અત્ર કહેલી વાત સમજવી સરલ પડશે. કોઈ પણ પદાર્થ, જાત, ક્રિયા, આદિનો બુદ્ધિએ કરીને સાક્ષાત્ સંબંધ થાય તેને અનુભવ કહે છે. અનુભવથી સંસ્કાર ઉપજે છે. તે સંસ્કાર જ્યારે જ્યારે કોઈ કારણથી સ્ફુરે ત્યારે ત્યારે સ્મૃતિજ્ઞાન થાય છે. અનુભવજ્ઞાનના બે પ્રકાર કહે છેઃ યથાર્થ અને અયથાર્થ. અયથાર્થના ત્રણ પ્રકાર છેઃ સંશય, વિપર્યય, તર્ક. ન્યાયમતમાં યથાર્થ અનુભવને પ્રમા કહે છે, ને અયથાર્થાનુભવને અપ્રમા કહે છે. અત્ર તો પ્રમાણજન્ય જ્ઞાનનેજ પ્રમા કહ્યું છે, ને તે સર્વથા યથાર્થજ હોય છે. અપ્રમાણજન્ય જ્ઞાનના બે પ્રકાર કરી ભ્રમ અને યથાર્થ એમ ભેદ પાડ્યા છે તે લક્ષમાં રાખવો, અને અપ્રમાના વિભાગરૂપ જે યથાર્થજ્ઞાન તેને ન્યાયમતાનુસાર જે પ્રમારૂપ યથાર્થજ્ઞાન તે સાથે સેળભેળ ન કરી દેવું. ભ્રમજ્ઞાન તો અયથાર્થજ છે, ન્યાયાનુસાર પણ અયથાર્થજ છે; પરંતુ અત્ર જેને યથાર્થજ્ઞાન કહ્યું છે તે અપ્રમા છે, એટલે ન્યાયાનુસાર, અપ્રમા—અયથાર્થ—છે એમ નહિ, પણ માત્ર પ્રમાણજન્ય નથી એટલોજ તેનો અત્ર અર્થ છે. ૩. જે પદાર્થ જે રૂપે નથી તેનું તે રૂપે જ્ઞાન એ અધ્યાસનું સાધારણ સ્વરૂપ લક્ષણ. આવું અધ્યાસજ્ઞાન તે પણ ભ્રમ છે. જો દોષજન્ય હોય તેજ ભ્રમ એમ લક્ષણ કહ્યું ત્યારે વિચારસાગરમાં સર્વ દોષના અભાવે પણ અધ્યાસરૂપ ભ્રમનો સંભવ કહ્યો છે તે કેમ ઘટશે? એનું ઉત્તર કે એ તો પ્રૌઢિવાદથી દોષાભાવે પણ અધ્યાસ સ્વીકાર્યો છે; બાકી વસ્તુતઃ મૂલાવિદ્યારૂપ દોષ વિના અધ્યાસ બને નહિ, એટલે દોષજન્ય તે ભ્રમ એમ કહેવામાં કશો બાધ રહેતો નથી. પ્રૌઢિવાદ એટલે પ્રતિવાદી જે દોષરૂપે બતાવે તેનો પણ સ્વીકાર કરીને સિદ્ધાન્તનું પ્રતિપાદન કરવું એવો વાદ. પ્રતિવાદી એમ કહે કે દોષાભાવે પણ અધ્યાસ માન્યો છે એવું? તો તેનો પણ સ્વીકાર કરી અનાદિ અધ્યાસ માનવો એ પ્રૌઢિવાદ કહેવાય. પ્રૌઢિવાદનું અભિમતતત્ત્વ તો અજાતિવાદ છે, જે અનુસારે અધ્યાસે નથી ને ભેદ નથી, ત્રિકાળમાં પ્રપંચજ નથી, બ્રહ્મ છે, છે તે છે. ૪. જે પ્રમા પણ નહિ અને ભ્રમ પણ નહિ તેવા યથાર્થજ્ઞાનમાં સ્મૃતિ, સુખ દુઃખાદિ, અને સ્વપ્નનાં જ્ઞાનેન્દ્રિયાદિ એ સર્વનો સમાસ કરેલો છે; કેમકે તે પ્રમાણજન્ય નથી. યથાર્થજ્ઞાનનું લક્ષણ આપ્યું છે કે જે જ્ઞાનનો સંબંધ વ્યવહારમાં બાધ ન થાય તે યથાર્થ. સ્મૃતિનો જનક સંસ્કાર છે, પ્રમાણ નથી, એટલે તે યથાર્થજ્ઞાનમાં ભળે છે. સંસ્કારનો જનક—પૂર્વે અનુભવ તે પ્રમા હોય તો સ્મૃતિ યથાર્થ, અને તે જો ભ્રમ હોય તો સ્મૃતિ અયથાર્થ અર્થાત્ ભ્રમ. એમજ સુખ દુઃખનું નિમિત્તરૂપ જે હોય તેને વિષય કરનારી વૃત્તિજ સુખ દુઃખને પણ વિષય કરે છે ને એટલે સુખદુઃખાદિ પણ યથાર્થજ્ઞાનમાં ભળે છે, પ્રમાણજન્ય નથી તેથી પ્રમા કહેવાય

નહિ. જે ગ્રહવાનો પદાર્થ તે વિષય કહેવાય છે, ને જે ગ્રહનારા વિગ્રહી ને તે પદાર્થ ને વિષય કરે છે, પોતાના જ્ઞાનનો વિષય કરે છે, એમ કહેવાય છે. ઈશ્વરનાં જ્ઞાન ઇચ્છા ને પ્રયત્ન તે પણ પ્રમાણજન્ય નથી, સહિકાશથી ઉત્પન્ન થઈ પ્રત્યયપરંતરયાળા છે, તેથી પ્રમા નથી; પણ યથાર્થજ્ઞાન છે. ૫. ન્યાયમતમાં ઈશ્વરને તટસ્થ કર્તા માન્યો છે, અને તેનામાં જ્ઞાન ઇચ્છા ને કૃતિ એટલે પ્રયત્ન ત્રણ થવાથી સૃષ્ટિ થાય છે એમ માન્યું છે. પરમાણુઓ જગતનું ઉપાદાન કારણ છે, ને ઈશ્વર નિમિત્તકારણ છે. ઈશ્વરને યાવત્ સામગ્રીનું પ્રથમથી જ્ઞાન જોઈએ, તે પછી સરજવાની ઇચ્છા જોઈએ, ને તે પછી તદનુકૂલ પ્રયત્ન જોઈએ. એમ ઈશ્વરનામાં જ્ઞાન ઇચ્છા ને કૃતિ ત્રણથી સૃષ્ટિ થાય છે. તે ત્રણને ન્યાયવાળા નિત્ય માને છે, પણ શ્રુતિને સર્વ પ્રમાણમાં મુખ્ય માનનાર અદ્વૈતમતવાળા શ્રુત્યનુસાર, તે ત્રણને, અનિત્ય માને છે. એ ત્રણ પણ યથાર્થજ્ઞાનમાંજ સમાય છે. ૬. જીવનું જ્ઞાન અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ છે તેમ ઈશ્વરનું જ્ઞાન માયાની વૃત્તિરૂપ છે, એ પંક્તિ લક્ષમાં રાખી વૃત્તિનું જે છેવટ લક્ષણ કહ્યું કે માયા અને અંતઃકરણ તેનો જ્ઞાનરૂપ પરિણામ તે વૃત્તિ એનો યોગ્ય સમન્વય સમજવો.)

૨

પ્રમાણનિરૂપણ

પ્રમાણના છ ભેદ છે ૧, પ્રત્યક્ષ, ૨, અનુમાન, ૩, શબ્દ, ૪, ઉપમાન, ૫, અર્થાપત્તિ, ૬, અનુપલબ્ધિ. પ્રત્યક્ષપ્રમાનું જે કરણ તે પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવાય. અનુમિતિપ્રમાનું કરણ તે અનુમાનપ્રમાણ કહેવાય. શાબ્દીપ્રમાનું કરણ તે શબ્દપ્રમાણ કહેવાય. ઉપમિતિપ્રમાનું કરણ તે ઉપમાનપ્રમાણ કહેવાય. અર્થાપત્તિપ્રમાનું કરણ તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ કહેવાય. અભાવપ્રમાનું કરણ તે અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કહેવાય. પ્રત્યક્ષ અને અર્થાપત્તિમાં પ્રમા અને પ્રમાણ ઉભયનું એકનું એક નામ છે. ભટ્ટના મતમાં છ પ્રમાણ માન્યાં છે; અને વેદાન્તગ્રંથોમાં પણ છ પ્રમાણ લખ્યાં છે. યદ્યપિ સૂત્રકારે તથા ભાષ્યકારે પ્રમાણસંખ્યા લખી નથી, તથાપિ સિદ્ધાન્તને અવિરોધી એવું જે ભટ્ટનું મત તે અદ્વૈતવાદમાં માન્ય છે. તે ઉપરથીજ વેદાન્તપરિભાષાદિ ગ્રંથોમાં છ પ્રમાણ લખ્યાં છે. ૭

(૭. વૃત્તિજ્ઞાનનું સ્વરૂપ સમજાવતાં તે જ્ઞાનના જે વિભાગ કર્યા તેમાં પ્રથમ વિભાગ પ્રમા એવો થયો. પ્રમા એટલે પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન. પ્રમાણ કેટલાં છે; અર્થાત્ કેટલે કેટલે પ્રકારે પ્રમા થાય છે. અદ્વૈતમાં તે પ્રમાણ છ માનેલાં છે. ન્યાયમાં ચાર માનેલાં છે—અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ માન્યાં નથી; તેમનો અનુમાન અને પ્રત્યક્ષમાં સમાસ કરેલો છે. સાંખ્યમાં ત્રણ માન્યાં છે-પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, શબ્દ. મીમાંસામાં બે મત છે એક પ્રભાકરના અનુયાયી જે પ્રાભાકર કહેવાય છે; અને બીજા ભટ્ટના અનુ-

વાયી જે આટ કહેવાય છે તે. પ્રભાકરમતમાં, અનુપલબ્ધિ વિના, પાંચ પ્રમાણ છે, ભાટ્ટમત પ્રમાણે એ બધાં મળીને ૭ પ્રમાણ છે. વેદાન્તસૂત્રના કર્તા શ્રી બાદરાયણવ્યાસે, તેમ ભાષ્યકાર શ્રીમચ્છંકરાચાર્યે પ્રમાણસંખ્યા બાંધી નથી, પણ અદ્વૈતના સિદ્ધાન્તને અનુકૂલ પ્રમાણસંખ્યા ભાટ્ટમતોક્ત છે તે છે, માટે વેદાન્તપરિભાષાદિ ગ્રંથોમાં તે માન્ય કરી છે. પ્રમાણ એટલે પ્રમાનું કરણ તે પ્રમાણ એમ સામાન્યતઃ પ્રમાણનું લક્ષણ મનાય છે. તે લક્ષણનો વિવેક સમજતા પૂર્વે કરણનું સ્વરૂપ સમજવું જોઈએ. તેજ કહે છે.)

૩

કરણલક્ષણ.

ન્યાયશાસ્ત્રમાં ચારજ પ્રમાણ માને છે, અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિને માનતા નથી. ન્યાયશાસ્ત્રનું મત આવું છે. પ્રમાનું કરણ હોય તેને પ્રમાણ કહે છે. પ્રત્યક્ષપ્રમાનાં કરણ નેત્રાદિક ઇંદ્રિય છે, તેથી નેત્રાદિક ઇંદ્રિયોને પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહે છે. વ્યાપારવાળું જે અસાધારણ કારણ* તે કરણ કહેવાય. ઈશ્વર, તેનું જ્ઞાન; તેની ઇચ્છા, તેની કૃતિ, દિક્, કાલ, અદૃષ્ટ, પ્રાગભાવ, પ્રતિબંધકાભાવ, એ નવ સાધારણ કારણ છે; એનાથી ભિન્ન જે કારણ તે અસાધારણ કારણ કહેવાય. અસાધારણ કારણ પણ બે પ્રકારનું થાય છે; એક વ્યાપારવાળું થાય છે, એક વ્યાપારરહિત થાય છે. કારણથી ઉપજીને કાર્યને ઉપજાવે તે વ્યાપાર કહેવાય. જેમ કપાલ+ ઘટનું કારણ છે, તેમ બે કપાલનો સંયોગ તે પણ ઘટનું કારણ છે. ત્યારે કપાલને કારણ માનતાં (=કપાલની કારણતામાં) કપાલસંયોગ વ્યાપાર છે. કેમકે કપાલસંયોગ કપાલથી ઉપજે છે, અને કપાલનું કાર્ય જે ઘટ, તેને ઉપજાવે છે; તેથી કપાલ એ કરણ સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળું છે. પણ જે કાર્યને કોઈના દ્વારથી ઉપજાવે નહિ, અને પોતે જાતેજ ઉપજાવે તે વ્યાપારહીન કારણ કહેવાય. (ત્યારે ઈશ્વરાદિ જે નવ સાધારણ કારણ તે થકી ભિન્ન જે વ્યાપારવાળું કારણ તે કરણ કહેવાય. કપાલ તેવું છે, માટે કપાલ, ઘટનું કરણ છે; પણ કપાલસંયોગ અસાધારણ છતાં વ્યાપારવાળો નથી તેથી તે ઘટનું કરણ ન કહેવાય, માત્ર કારણજ કહેવાય.

(૮. જેનાથી કાર્ય ઉપજે તે કારણ એ સામાન્ય લક્ષણ પ્રસિદ્ધ છે. પણ ન્યાયમાં અનન્યથાસિદ્ધ અને નિયતપૂર્વવર્તી જે હોય તેને કારણ કહે છે. કાર્યથી કારણ પૂર્વવર્તી હોવું જોઈએ, કાર્યની પહેલાં હોવું જોઈએ. નિયત હોવું જોઈએ એટલે જ્યાં

---

* મૂલમાં ઉપજ્યોપજીવક સંબંધ દર્શાવવા, 'ઉપજે' અને 'ઉપજાવે' તેને ઠામે 'ઉપજીવ્ય' અને 'ઉપજીવક' શબ્દ વાપર્યા છે. તેનો અર્થ અત્ર કર્યો છે તેજ છે. જે જેનાથી ઉપજે તે તેનું ઉપજીવ્ય કહેવાય અને જે જેને ઉપજાવે તે તેનું ઉપજીવક કહેવાય.

+ ઘડાને ભાંગીએ તો જેબે કાચલાં થાય તે બે કપાલ.

'કારણ ત્યાં કાર્ય, અને જ્યાં કારણ નહિ ત્યાં કાર્ય નહિ' એવો નિયતસંબંધ કારણ ને કાર્ય વચ્ચે હોવો જોઇએ. અને વળી કારણ અનન્યથાસિદ્ધ હોવું જોઇએ, એટલે કે જે કારણ હોય તેનું જે કાર્ય હોય તે એ કારણ વિના અન્ય એવા, તત્સદ્ભૂત કે તદંગભૂત કારણાંતરથી સિદ્ધ થતું ન હોય એમ જોઇએ. અમુક કાર્યપરત્વે આવું જે કાંઇ હોય તે તે કાર્યનું કારણ કહેવાય. વિશ્વના પદાર્થમાત્ર કાર્યકારણભાવથી સંકલાયલા છે, એનેજ કારણતાનો* સર્વવ્યાપી નિયમ કહે છે. એ નિયમ ક્યાંથી થયો, ક્યાંથી ઉદ્ભવ્યો એ વિષે કાંઇ કહી શકાતું નથી. પણ આપણને જે જે અનુભવ થાય છે, વસ્તુતઃ વ્યવહાર અથવા અનુભવ પોતેજ હોઇ શકે, તે સારુ કારણતાનો મહાનિયમ આવશ્યક છે. એના પૂર્વે બીજી બે વાત પણ આવશ્યક છેઃ દિક્ અને કાલ. જો અમુક દેશકાલનો નિર્દેશ કરીને વસ્તુ-ગ્રહણ થતું ન હોય તો જે પ્રમાતૃચૈતન્ય (અહં) અને પ્રમેયચૈતન્ય (ઇદમ્) એવા ભેદ પડી અનુભવમાત્ર બની શકે છે તેજ અશક્ય થઇ જાય, માટે અનુભવ અથવા વ્યવહારના અસ્તિત્વનો આધાર દિક્, કાલ, અને કારણતા એ ત્રણ ઉપર છે. વાસ્તવિક રીતે કારણતા સર્વોપરિ છે, અને દિક્ કાલ, તે દ્વારા, વ્યવહારનાં કારણ થાય છે. વ્યવહારની રચના શું છે? તે કાંઇ છે કે નહિ? એ અગમ્ય છે, કેમકે આપણે તેને કારણતાથી ભિન્ન થઇને કદાપિ જોઇ શકનાર નથી, તેથી જે કારણતા પ્રમાતૃગત હોઇ પ્રમાતૃપ્રમેયસંબંધનું બીજ છે તે એ પ્રમેયપ્રમાતાનાં સ્વરૂપ કહી શકનાર નથી. પણ એ વિષયાંતર છે, આટલું કહેવાનું તાત્પર્ય માયાવાદનું કાંઇક તત્ત્વ લક્ષમાં આણવા ઉપર છે. ત્યારે પ્રકૃતમાં તો કારણતા એ મુખ્ય વાત ઠરી. વસ્તુમાત્રને કારણ છે, તેના સંસારાધારણ કારણ ઉપર જે બે માન્યાં તે ઉપરાંત બીજાં સાત છે. સર્જનાર ઇશ્વર—જેને ન્યાયમતમાં માન્યો છે—તે, તથા તેનાં જે જ્ઞાન, ઇચ્છા, અને કૃતિ એટલે પ્રયત્ન—જે સર્વેનો હરકોઇ વિષય થઇ શકે છે—એ ચાર સર્વ વસ્તુનાં કારણ છે. વસ્તુ થાય તે પૂર્વે તેનો જે અભાવ તે પ્રાગભાવ કહેવાય છે, ને ન્યાયમતવાળા પ્રાગભાવને પણ વસ્તુના ઉદ્ભવમાં કારણ માને છે, કેમકે જો અભાવ ન હોય તો થવાપણું (ઉદ્ભવ) હોયજ નહિ. એવીજ રીતે પ્રતિબંધક જે અમુક કાર્યને વિરોધ કરનાર સાધન તેનો અભાવ તે પણ એક કારણ છે. અને અદૃષ્ટ એટલે જે અજ્ઞાત કારણોને લેઇને અમુક વસ્તુનું અમુક સંયોજન, સંઘટન, આદિ થાય છે તે પણ એક કારણ છે. આ જે નવ તે સાધારણ કારણ મનાય છે, એ વિનાનું જે અન્ય તે અસાધારણ કારણ કહેવાય છે. જે અસાધારણનું અસાધારણ કારણ તે કરણ કહેવાય એ મત અત્ર સ્વીકારેલું છે તે વાર્તિક છે, પણ કવચિત્ કેવલ સાધકતમ એવા અસાધારણ કારણને પણ કરણ કહેવાનો પ્રકાર છે એ વાચકે લક્ષમાં રાખવાનું છે.)

---

* કહેવું જો કારણ હોય તેના વિષે બૌદ્ધનો એમ પણ પારિભાષિક રીતે વિચાર છે કે અનુભવાદિ કારણતા યથાર્થ છે કે યથાર્થ નથી ઇત્યાદિ કારણતા સંબંધનો આ પ્રદેશ લક્ષમાં રાખવા જેવો છે.

૪

પ્રત્યક્ષપ્રમાના ભેદ.

નેત્રાદિ ઇન્દ્રિયો પ્રત્યક્ષપ્રમાનાં કારણ છે, કેમકે નેત્રાદિ ઇન્દ્રિયો ન હોય તો વિષય સાથે સંબંધ થાય નહિ તો પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય નહિ. ઇન્દ્રિય અને વિષયનો સં-બંધ થાય તો થાય. જ્યારે ઇન્દ્રિય અને વિષયનો જે સંબંધ તે ઇન્દ્રિયથી ઉત્પન્ન પ્રત્યક્ષ પ્રમાને ઉપજાવે છે, માટે તે વ્યાપાર છે, અને સંબંધરૂપ વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ ઇન્દ્રિય છે, તેથી ઇન્દ્રિય (પ્રત્યક્ષ પ્રમાનું કારણ હોવાથી) પ્રત્યક્ષ પ્રમાણ કહેવાય છે. ઇન્દ્રિ-યજન્ય યથાર્થજ્ઞાનને ન્યાયમતમાં પ્રત્યક્ષપ્રમા કહે છે. પ્રત્યક્ષપ્રમાનાં કારણરૂપ જે ઇન્દ્રિય તે છ છે, તેથી પ્રત્યક્ષપ્રમાના છ ભેદ છે. જેમ, ત્વક, નેત્ર, રસન, ઘ્રાણ, મન, એ છ ઇન્દ્રિય છે. ત્વગિન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન ત્વાચપ્રમા કહેવાય છે. નેત્રેન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન ચાક્ષુષપ્રમા કહેવાય છે. રસનેન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન રાસનપ્રમા કહેવાય છે. ઘ્રાણેન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન ઘ્રાણજપ્રમા કહેવાય છે. મન ઇન્દ્રિયજન્ય યથાર્થજ્ઞાન માનસપ્રમા કહેવાય છે. ન્યાયમતમાં બુદ્ધિમાત્રવિષયક ભ્રમ તે પણ ઇન્દ્રિયજન્ય છે, પરંતુ કેવળ ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, દોષસહિત ઇન્દ્રિયજન્ય છે; વિપરીત છે; યથાર્થ નથી; કેમકે શુક્તિમાં જે રજતનું જ્ઞાન તે અયથાર્થ જ્ઞાન છે, પણ પ્રત્યક્ષપ્રમા નથી. એજ પ્રકારે અન્ય ઇન્દ્રિયથી પણ જે ભ્રમ થાય તે પ્રમા નથી.*

(* ન્યાયમતાનુસારે જે છ પ્રકારનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન કહ્યું તે વર્ણવેલ છે. ન્યાયમાં ઇન્દ્રિયો છ કહે છે, પણ મન જેને ત્યાં ઇન્દ્રિય કહ્યું છે તે વેદાન્તાનુસાર ઇન્દ્રિય નથી. વેદાન્તશાસ્ત્રીઓમાં ભગવદ્ગીતાનું मनःषष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति એ વચન એવા અન્ય વચનનો પરિહાર કરીને મનને ઇન્દ્રિયની ગણનામાંથી કાઢી નાખેલું છે, પરંતુ ન્યાયમતનો પરિહાર કરતાં શ્રી વિદ્યારણ્ય સ્વામીએ અનુભવ્યો છે. શરીરસંબંધ અતીન્દ્રિય જેવું જે જ્ઞાનસાધન તે ઇન્દ્રિય કહેવાય છે. આત્માને મનનો સંયોગ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય છે, પણ આત્માને બાહ્ય પદાર્થનું ગ્રહણ કરવાની ઇચ્છા થતાં તેનો મન સાથે યોગ થાય છે, મનનો ઇન્દ્રિય સાથે યોગ થાય છે, ને ઇન્દ્રિયનો પદાર્થ સાથે યોગ થાય છે, ત્યારે જ્ઞાન ઉપજે છે. આવી ન્યાયની પ્રક્રિયા છે. જે બાહ્ય સ્થૂલ ઇન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે તેને ન્યાયમાં લૌકિક પ્રત્યક્ષ કહે છે; અને જે કેવળ મનોમાત્ર પ્રત્યક્ષ છે તેને અલૌકિક પ્રત્યક્ષ કહે છે. નૈયાયિક રીતિએ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇન્દ્રિયજન્ય છે એ વાત લક્ષમાં રાખવી કેમકે એ ઉપર અદ્વૈત મતનો જે ભ્રમ તે ઇન્દ્રિયજન્ય નથી એવો મુખ્ય વિવાદ છે.)

૫

શ્રોત્રજપ્રમાનિરૂપણ.

શ્રોત્ર ઇન્દ્રિયથી શબ્દનું જ્ઞાન થાય છે, તથા શબ્દમાં જે શબ્દત્વજાતિ** તેનું પણ

જ્ઞાન થાય છે; તેમજ શબ્દત્વનું વ્યાપકત્વાદિ તથા તારત્વાદિ તેનું પણ જ્ઞાન થાય છે; તેમજ શબ્દાભાવ, તથા શબ્દમાં તારત્વાદિનો અભાવ તેનું પણ જ્ઞાન થાય છે.[11] જેનું જ્ઞાન શ્રોત્ર ઇંદ્રિયથી થાય તે વિષય સાથે શ્રોત્ર ઇંદ્રિયનો સંબંધ કહેવો જોઇએ, તેથી તે કહીએ છીએ. ન્યાયમતમાં, ચાર ઇન્દ્રિય તો વાયુ, અગ્નિ, જળ, પૃથિવી, ક્રમે કરીને, ઉપજે છે; અને શ્રોત્ર તથા મન તો નિત્ય છે. કર્ણગોલકસ્થિત આકાશને શ્રોત્ર કહે છે. જેમ વાયુ આદિકથી ત્વક્ આદિ ઇન્દ્રિયો ઉપજે છે, તેમ આકાશથી શ્રોત્ર ઉપજે છે, એ વાત નૈયાયિક માનતા નથી, પણ કર્ણમાં* જે આકાશ તેનેજ શ્રોત્ર કહે છે, અને ગુણનો ગુણી સાથે સમવાય સંબંધ કહે છે.[11] શબ્દ છે તે આકાશનો ગુણ છે, તેથી આકાશરૂપ શ્રોત્ર સાથે શબ્દનો સમવાયસંબંધ છે. ભેરી આદિક દેશમાં જે આકાશ તેમાં શબ્દ ઉપજે છે; અને શ્રોત્ર તો કર્ણઉપહિત× આકાશને કહે છે; શબ્દનો સંબંધ તો ભેરીઆદિકઉપહિત આકાશ સાથે છે, કર્ણઉપહિત આકાશ સાથે નથી; એટલે ભેરી અને દંડના સંયોગથી ભેરીઉપહિત આકાશમાં જે શબ્દ થાય છે તેનો કર્ણઉપહિત આકાશ સાથે સંબંધ નથી, તેથી તે શબ્દનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. પરંતુ તે શબ્દથી બીજા શબ્દ, દશદિગુપહિત આકાશમાં, ઉપજે છે, તેનાથી બીજા ઉપજે છે, એમ કર્ણઉપહિત આકાશમાં જે શબ્દ ઉપજે છે તેનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, બીજાનું નહિ. શબ્દની પ્રત્યક્ષપ્રમા ફલ છે, શ્રોત્ર ઇન્દ્રિય કરણ છે. જે ત્વાચ આદિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તેમાં તો સમગ્ર વિષયનો ઇન્દ્રિય સાથે સંબંધ તેજ વ્યાપાર છે, પણ શ્રોત્ર પ્રમામાં ઇન્દ્રિયનો વિષય સાથે સંબંધ થવારૂપ વ્યાપાર થવોજ અશક્ય છે, કેમકે બીજી ઇંદ્રિયો પરત્વે તો વિષયનો તેમની સાથે સંયોગ સંબંધ છે, પણ શ્રોત્ર સાથે શબ્દનો તો સમવાય સંબંધ છે; ન્યાયમતમાં સંયોગ જન્ય (=અનિત્ય) છે, સમવાય નિત્ય છે. ત્વક્ આદિક ઇંદ્રિયોનો ઘટાદિક સાથે સંયોગસંબંધ ત્વક્ આદિક ઇંદ્રિયોથી ઉપજે છે, અને પ્રમાને ઉપજાવે છે, તેથી ત્યાં વ્યાપાર સંભવે છે. પણ તે રીતે શબ્દનો શ્રોત્ર સાથે જે સમવાય સંબંધ તે શ્રોત્રજન્ય નથી, તેથી વ્યાપાર સંભવતો નથી. શ્રોત્ર અને મનનો જે સંયોગ તેટલો માત્ર વ્યાપાર છે. સંયોગ સર્વદા ઉભયાશ્રિત છે, ને જે ઉભયનો સંયોગ આશ્રિત હોય તે તેનાં ઉપાદાન કારણ કહેવાય છે. શ્રોત્ર અને મનના સંયોગને જે વ્યાપાર માન્યો તેનાં ઉપાદાન કારણ શ્રોત્ર અને મન એ ઉભય છે તેથી શ્રોત્ર અને મનનો સંયોગ શ્રોત્રજન્ય છે, અને શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાનનો જનક છે તેથી તે વ્યાપાર થઇ શકે છે.

આ ઉપર એવી શંકા થાય છે કે શ્રોત્ર અને મનનો સંયોગ શ્રોત્રજન્ય તો છે પણ તે શ્રોત્રજન્ય પ્રમાનો જનક શી રીતે છે ?

---

* કર્ણશષ્કુલ્યવચ્છિન્ન આકાશ એમ ન્યાયમાં પારિભાષિક રીતે આ શબ્દો કહેવાય છે; જે ઉપર લક્ષ કરવાથી અવચ્છેદ્યાવચ્છેદક સંબંધના ઘણા અર્થમાંનો એક સમજાશે. શષ્કુલિ એટલે પોલું જલેબી જેવું કુંડાળું છે તે.

× કર્ણ એ જેની ઉપાધિ છે તે કર્ણઉપહિત; જે ઉપહિત વસ્તુ કે ધર્મ તે મુખ્ય વસ્તુનું નિત્ય અંગ ન હોય, અથવા તેની સાથે નિત્યસંબંધમાં પણ ન હોય, એ સ્થૂલ વિવેક લક્ષમાં રાખવાથી ઉપહિતનું સ્વરૂપ કાંઇક સમજાશે.

એ શંકાનું સમાધાનઃ—આત્મા અને મનનો સંયોગ તે તો સર્વ જ્ઞાનનું સાધારણ કારણ છે, તેથી જ્ઞાનની સામાન્ય સામગ્રી આત્મમનનો સંયોગ છે. અને પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની વિશેષ સામગ્રી ઇંદ્રિયાદિક છે; તેથી શ્રોત્રજન્ય પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનની પૂર્વે પણ જેમ આત્મમનનો સંયોગ થાય છે તેમ મન અને શ્રોત્રનો પણ સંયોગ થાય છે. મન અને શ્રોત્રનો સંબંધ થયા વિના શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાન થાય નહિ; કેમકે અનેક ઇંદ્રિયોનો પોતપોતાના વિષય સાથે એક કાલે સંબંધ થતાં પણ એક કાલે તે સર્વ વિષયનું તે તે ઇંદ્રિયોથી જ્ઞાન થતું નથી, પણ મન સાથે સંયોગવાળી ઇંદ્રિયનો વિષય સાથે સંબંધ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય છે, મનથી અસંયુક્ત ઇંદ્રિયનો પોતાના વિષય સાથે સંબંધ થાય તોપણ જ્ઞાન થતું નથી. ન્યાયમતમાં મન પરમ અણુ છે, એટલે એકજ કાલે અનેક ઇંદ્રિયો સાથે મનનો સંયોગ સંભવે નહિ, ને તેથીજ અનેક વિષયોનું, અનેક ઇન્દ્રિયો થકી, એક કાલે જ્ઞાન થાય નહિ. જો ઇન્દ્રિય મનનો સંયોગ જ્ઞાનનો હેતુ ન હોય તો એક કાલે અનેક ઇન્દ્રિયોનો વિષય સાથે સંબંધ થતાં એક કાલે અનેક જ્ઞાન થવાં જોઇએ. આજ પ્રકારે ચક્ષુરાદિ ઇન્દ્રિયોનો મન સાથે સંયોગ તે ચાક્ષુષાદિ જ્ઞાનનું અસાધારણ કારણ છે; ત્વાચજ્ઞાનમાં ત્વક્‌મનસંયોગ કારણ છે; રાસન જ્ઞાનમાં રસના અને મનનો સંયોગ કારણ છે; ઘ્રાણજ જ્ઞાનમાં ઘ્રાણમનનો સંયોગ કારણ છે; અને શ્રોત્રજ જ્ઞાનમાં શ્રોત્રમનનો સંયોગ કારણ છે. આ પ્રકારે શ્રોત્ર મનનો સંયોગ શ્રોત્રથી ઉપજને શ્રોત્રજ જ્ઞાનનો જનક છે, માટે વ્યાપાર કહ્યો છે. આત્મમનનો સંયોગ સર્વ જ્ઞાનનો હેતુ છે, એટલે પ્રથમ આત્મમનસંયોગ થયા પછી જે ઇન્દ્રિયજન્ય જ્ઞાન ઉપજે તે ઇન્દ્રિય સાથે આત્મસંબદ્ધ એવા મનનો સંયોગ થાય છે; પછી મનસંયુક્ત ઇન્દ્રિયનો વિષય સાથે સંબંધ થાય છે ત્યારે બાહ્યપ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે. ઇન્દ્રિય અને વિષયના સંબંધ વિના બાહ્યપ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય નહિ.

વિષયનો ઇન્દ્રિય સાથે સંબંધ અનેક પ્રકારનો છે. જ્યાં શબ્દનું શ્રોત્રથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય ત્યાં કેવલ શબ્દજ શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાનનો વિષય નથી, પણ શબ્દના ધર્મ જે શબ્દત્વાદિ તે પણ તે જ્ઞાનના વિષય છે. શબ્દનો તો શ્રોત્ર સાથે સમવાય સંબંધ છે, એટલે શબ્દના જે ધર્મ શબ્દત્વાદિ તેની સાથે શ્રોત્રનો સમવેતસમવાયસંબંધ છે; કેમકે ગુણગુણીની પેઠે જાતિનો પણ પોતાના આશ્રય સાથે સમવાય સંબંધ છે, એટલે શબ્દત્વ જાતિનો શબ્દ સાથે સમવાય સંબંધ છે, ને જે સમવાય સંબંધથી વર્તમાન તેને સમવેત કહેવાય છે, અર્થાત્ શ્રોત્રમાં સમવાય સંબંધથી વર્તમાન જે શબ્દ તે શ્રોત્રસમવેત કહેવાય, અને તે શ્રોત્રસમવેત શબ્દમાં શબ્દત્વનો સમવાય સંબંધ હોવાથી શ્રોત્રનો શબ્દત્વ સાથે સમવેતસમવાયસંબંધ કહેવાય. એમજ શ્રોત્રમાં શબ્દની પ્રતીતિ ન થાય ત્યારે શબ્દાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તે કેમકે શબ્દાભાવનો શ્રોત્ર સાથે વિશેષણતા સંબંધ છે. જે અધિકરણમાં* જે પદાર્થનો અભાવ હોય તે અધિકરણમાં તે પદાર્થના અભાવનો વિશેષણતાનો સંબંધ કહેવાય છે; જેમકે વાયુને (માં) રૂપ નથી, તેથી વાયુમાં રૂપાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. જ્યાં પૃથ્વી ઉપર (માં) ઘટ નથી ત્યાં પૃથ્વી સાથે ઘટાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. એ રી-

* સ્થાન.

તે શબ્દશૂન્યશ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે. આમ હોવાથી, શ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો જે વિશેષણતાસંબંધ તે શબ્દાભાવના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો હેતુ છે. જેમ શ્રોત્રથી કકારાદિક શબ્દનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં સમવાય સંબંધ છે; કકારાદિકમાં જે કત્વાદિક જાતિ તેનું પ્રત્યક્ષ સમવેતસમવાયસંબંધથી થાય છે; અને શ્રોત્રમાં શબ્દાભાવનું પ્રત્યક્ષ વિશેષણતા સંબંધથી થાય છે; તેમજ શ્રોત્રસમવેત જે કકાર તેમાં ખત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં શ્રોત્રનો ખત્વાભાવ સાથે સમવેતવિશેષણતા સંબંધ જાણવો. કેમકે શ્રોત્રમાં સમવેત કહેતાં સમવાય સંબંધથી વર્તમાન જે કકાર તે સાથે ખત્વાભાવનો વિશેષણતા સંબંધ છે.* આવા પ્રકારના, અભાવપ્રત્યક્ષના શ્રોત્ર સાથે અનેક સંબંધ છે; પરંતુ અભાવમાત્રના સંબંધોમાં વિશેષણતાપણું અવશ્ય છે, તેથી અભાવના પ્રત્યક્ષમાં શ્રોત્રનો એકજ-વિશેષણતા-સંબંધ માન્યો છે. આ રીતે એ શ્રોત્રજન્ય પ્રમાના હેતુ એવા સંબંધ ત્રણ છે. (૧) શબ્દના જ્ઞાનનો હેતુ સમવાયસંબંધ છે; (૨) શબ્દના ધર્મ—શબ્દત્વ, કત્વાદિ—તેના જ્ઞાનનો હેતુ સમવેતસમવાયસંબંધ છે; (૩) અને અભાવનું શ્રોત્રજન્ય જ્ઞાન થવામાં વિશેષણતાસંબંધ હેતુ છે. એ વિશેષણતા નાના પ્રકારની છે. શબ્દાભાવના પ્રત્યક્ષમાં શુદ્ધ વિશેષણતા સંબંધ છે; કકારમાં ખત્વાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સમવેતવિશેષણતા છે. વિશેષણતા સંબંધના અનંત ભેદ છે, તોપણ સર્વત્ર વિશેષણતાપણું મુખ્ય છે, માટે વિશેષણતા એકજ કહી છે.

શબ્દના બે ભેદ છે. એક તો ભેરી આદિક દેશમાં ધ્વનિરૂપ શબ્દ થાય છે તે; અને બીજો કંઠાદિક દેશમાં વાયુસંયોગથી વર્ણરૂપ શબ્દ થાય છે તે. શ્રોત્ર ઇન્દ્રિયથી ઉભય પ્રકારના શબ્દનું પ્રત્યક્ષ થાય છે; અને વર્ણરૂપ શબ્દમાં જે કત્વાદિક જાતિ છે તેનું સમવેતસમવાયસંબંધથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, તેમજ ધ્વનિરૂપ શબ્દના જે તારત્વ મંદત્વાદિક ધર્મ તેનું પણ શ્રોત્રથી પ્રત્યક્ષ થાય છે. પણ કત્વાદિક જે વર્ણભેદ તે જાતિરૂપ છે, એટલે કત્વાદિકનો કકારાદિ શબ્દ સાથે સમવાયસંબંધ છે, અને ધ્વનિ શબ્દના જે તારત્વાદિક ધર્મ તે જાતિરૂપ નથી, ન્યાયમતાનુસાર ઉપાધિરૂપ છે, એટલે તારત્વાદિનો ધ્વનિરૂપ શબ્દ સાથે સમવાય સંબંધ નથી, સ્વરૂપસંબંધ છે. ન્યાયમતમાં જાતિરૂપ ધર્મ, ગુણ, અને ક્રિયા, તેનો પોતપોતાના આશ્રય સાથે સમવાય સંબંધ માને છે, અને જાતિ ગુણ ક્રિયા એ થકી ભિન્ન ધર્મને ઉપાધિ કહે છે, અને ઉપાધિ તથા અભાવનો પોતાના આશ્રય સાથે જે સંબંધ તેને સ્વરૂપસંબંધ કહે છે. સ્વરૂપનેજ વિશેષણતા કહે છે. ત્યારે જાતિભિન્ન જે તારત્વાદિ ધર્મ તેનો ધ્વનિરૂપ શબ્દ સાથે સ્વરૂપસંબંધ છે, ને તેજ વિશેષણતા સંબંધ છે, એટલે શ્રોત્રમાં સમવેત જે ધ્વનિ તે સાથે તારત્વ મંદત્વનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી શ્રોત્ર અને તારત્વમંદત્વનો શ્રોત્રસમવેતવિશેષણતાસંબંધ છે. આ પ્રકારે, શ્રોત્ર ઇન્દ્રિય શ્રોત્રજ પ્રત્યક્ષપ્રમાનું કરણ છે, શ્રોત્રમનસંયોગ વ્યાપાર છે, અને શબ્દાદિકનું પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ જ્ઞાન તે ફળ છે.

---

* કેમકે જે અધિકરણમાં જે પદાર્થનો અભાવ હોય ત્યાં તે પદાર્થના અભાવનો વિશેષણતા સંબંધ કહેવો એવો નિયમ હમણાંજ કરી ગયા છીએ.

(૧૦ એવો નિયમ છે કે જે ઇન્દ્રિયથી જે વ્યક્તિનું ગ્રહણ થાય તે ઇન્દ્રિયથી તે વ્યક્તિગત જે જાતિ, તે વ્યક્તિનો અભાવ, અને તેનો સમવાય, એ સર્વનું પણ ગ્રહણ થાય છે. જાતિ એટલે શું ? વૈશેષિક પ્રમાણે આ વિશ્વના પદાર્થમાત્રનું પૃથક્કરણ કરી જોતાં સાત પદાર્થ નક્કી થાય છે. જેને નામ આપી શકાય તે પદાર્થ એમ તેમનો સિદ્ધાન્ત છે. એવા પદાર્થોમાં મુખ્ય તો તેમણે બેજ પદાર્થ નક્કી કર્યા છે ભાવ અને અભાવ. ભાવ એટલે જેની છે, છે, એવી પ્રતીતિ થતી હોય તે, અને અભાવ એટલે જેની નથી એવી પ્રતીતિ થતી હોય તે. પદાર્થોને વિવેકમાં પ્રથમ એમ સમજાયું કે પદાર્થમાત્રમાં કેટલાક સામાન્યાંશ છે, ને કેટલાક વિશેષાંશ છે, એટલે જેનાથી તે સામાન્ય અને વિશેષ થાય છે તેનેજ બે પદાર્થ માન્યા. પરંતુ એવા સામાન્યવિશેષાંશ ઉપરાંત અનેક ગુણ, ક્રિયા, ઇત્યાદિ પણ પદાર્થોમાં જણાય છે, માટે ગુણ અને ક્રિયાના મૂલ કારણને પણ બે પદાર્થ માન્યા. પરંતુ ગુણ, ક્રિયા, સામાન્ય, વિશેષ, સર્વનો આશ્રય હોવો જોઇએ, તે વિના એ સર્વ નિરાધાર રહે, માટે તે આશ્રયને દ્રવ્ય એવું નામ આપી તેને પણ એક પદાર્થ માન્યો. પછી દ્રવ્ય અને બીજા જે ચાર તદ્ભિન્ન તેના સંબંધનું પણ કાંઇ નામ જોઇએ, કેમકે સંબંધ વિના તેમની એકત્ર સ્થિતિ સંભવે નહિ. એ સંબંધને સમવાય એવું નામ આપી છઠ્ઠો પદાર્થ માન્યો. આ છ અને એ છએ કે તેમાંના કોઇનો જે અભાવ તે સાતમો પદાર્થ માન્યો. દ્રવ્ય, ગુણ, કર્મ, સામાન્ય, વિશેષ, સમવાય, અભાવ એ સાત પદાર્થથી આખા વિશ્વના નામ ધારી પદાર્થમાત્રની ગણના, વૈશેષિકમતાનુસાર, થઇ રહે છે. આમાં જે સામાન્ય પદાર્થ છે તેનું લક્ષણ એવું છે કે નિત્ય, એક, અને અનેકાનુગત તે સામાન્ય. જેમ કે દ્રવ્ય તેમાં દ્રવ્યત્વ એ સામાન્ય છે, મનુષ્ય એમાં મનુષ્યત્વ એ સામાન્ય છે; કેમકે અનેક દ્રવ્યમાં કે અનેક મનુષ્યમાં તેનું તેજ અનુગત છે, એટલું એક છે, અને નિત્ય છે કેમકે દ્રવ્ય અથવા મનુષ્યનો નાશ થતાં દ્રવ્યત્વ કે મનુષ્યત્વનો નાશ થતો નથી. આવું જે સામાન્ય તેના બે પ્રકાર છે: પરસામાન્ય અને અપરસામાન્ય, દ્રવ્ય, ગુણ, અને કર્મ, એ વસ્તુને વિષે જે સામાન્ય રહે છે તેને સત્તા કહે છે અને તેજ પરસામાન્ય કહેવાય છે, કેમકે તે સત્તા ન હોય તો દ્રવ્યગુણકર્મનું સત્વ પણ ન હોય. એ વિનાનાં જે સામાન્ય તે અપરસામાન્ય કહેવાય છે. આ અપરસામાન્યને જાતિ કહે છે*. જાતિ અને જાતિનો જે આશ્રય—જેને વ્યક્તિ કહે છે—તેનો સંબંધ સમવાયસંબંધ કહેવાય છે. એ સમવાય સંબંધનું સ્વરૂપ એવું છે કે જે બેને જુદાં કરી શકાય નહિ તે બે વચ્ચેનો સંબંધ તે સમવાય સંબંધ જાણવો. એવો સંબંધ માત્ર પાંચ પ્રકારે સંભવે છે: ગુણ અને ગુણી—ગુણનો જે આશ્રય હોય તે; ક્રિયા અને ક્રિયાવાન્; અવયવ અને અવયવી; જાતિ અને વ્યક્તિ; વિશેષ તથા તેના આશ્રયરૂપ નિત્યદ્રવ્ય એ પાંચ વચ્ચે જે

---

* કેટલાકના મત પ્રમાણે દ્રવ્ય અને તેના જે પૃથ્વીઆદિ નવ વિભાગ છે તે જોતાં પૃથ્વીત્વ એ અપરસામાન્ય અને તેની અપેક્ષાએ દ્રવ્યત્વ એ પરસામાન્ય એમ પણ કહેવાય છે. એ પક્ષાનુસાર સામાન્યનેજ જાતિ એવું નામ આપવામાં આવે છે.

સંબંધ તે મરેલા સમવાય સંબંધજ કહેવાય. જાતિ અને વ્યક્તિનો ત્યારે સમવાયસંબંધ છે એ લક્ષમાં રાખવું એટલે અભાવ જેનો પોતાના આશ્રય સાથેનો સંબંધ સમવાય નહિ પણ સ્વરૂપસંબંધ કે વિશેષણતાસંબંધ કહેવાય છે તેને જાતિ ન હોઇ શકે એ સ્પષ્ટ સમજાશે. સમવાય જાતે એકજ છે માટે તેને પણ જાતિ ન હોઈ શકે કેમકે અનેક પદાર્થના એક ધર્મનું નામ જાતિ છે. સામાન્ય તેને પણ જાતિ ન હોય કેમકે સામાન્ય ને સામાન્યત્વ જાતિ થાય તો તેને પાછી સામાન્યત્વત્વ જાતિ થાય એમ અનવસ્થા થઇ જાય. વિશેષ એટલે પદાર્થોને એક એકથી જુદા પાડનાર જે ધર્મ તેને પણ જાતિ ન હોય કેમકે કોઇ બે વિશેષ એક એકની સરખા હોયજ નહિ અને જ્યાં એકજ પ્રકારના અનેક પદાર્થ ન હોય ત્યાં જાતિ બને નહિ. આટલો વિષય સ્મરી રાખવાથી આગળ પ્રમાનો વિચાર તેમજ તે પછી ન્યાયમતાનુસાર જે વિવેક ચાલે છે તે સમજવામાં બહુ સરલતા થઇ જશે.

૧૪. વિશેષણતાસંબંધ તેજ સ્વરૂપસંબંધ એમ શ્રીનિશ્ચલદાસે કહ્યું છે તે લક્ષમાં લેવું. વિશેષણતા એવું નામ સંસ્કૃતમાં બોલવાની પરિપાટી ઉપરથી પડેલું છે. ભૂતલ ઉપર ઘટનો અભાવ છે એ વાત સંસ્કૃતમાં ઘટાભાવવિશિષ્ટ ભૂતલ એમ, અથવા ઘટાભાવવાન્ ભૂતલ એમ બોલાય છે, ને તે રીતે બોલતાં જે પદાર્થનો અભાવ કહેલો છે તે પદાર્થ પોતાના અભાવના અધિકરણનું વિશેષણ થાય છે, માટે આ સંબંધને વિશેષણતા સંબંધ કહે છે. ૧૫. જાતિભિન્ન એવા જે જે ધર્મ તે બધા ઉપાધિ કહેવાય છે. જાતિ, ગુણ, અને ક્રિયા એ ત્રણથી જે ભિન્ન ધર્મ તે ઉપાધિ એમ નિશ્ચલદાસ લખે છે તે પણ ઠીક છે, પરંતુ ક્રિયા અને ગુણ તે વાસ્તવિક રીતે પદાર્થના ધર્મ નથી એટલે જાતિભિન્ન ધર્મ તે ઉપાધિ એમ માનતાં પણ બાધ નથી.)

૬

ત્વાચપ્રમાનિરૂપણ.

ત્વક્ ઇન્દ્રિયથી સ્પર્શનું જ્ઞાન થાય છે; તથા સ્પર્શના આશ્રયનું જ્ઞાન થાય છે; તેમજ સ્પર્શત્વ જે સ્પર્શત્વજાતિ તેનું તથા સ્પર્શાભાવનું પણ ત્વક્ ઇન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થાય છે. કેમકે જે ઇન્દ્રિયથી જે પદાર્થનું જ્ઞાન થાય છે તે ઇન્દ્રિયથી તે પદાર્થના અભાવનું તથા તે પદાર્થની જાતિનું જ્ઞાન થાય છે. પૃથિવી જલ તેજ એ ત્રણ દ્રવ્યનું ત્વગિન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, વાયુનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી કેમકે પ્રત્યક્ષયોગ્ય રૂપ અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય સ્પર્શ એ ઉભય જેમાં હોય તેજ દ્રવ્યનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. વાયુમાં સ્પર્શ છે પણ રૂપ નથી, એટલે વાયુનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. વાયુના સ્પર્શનું ત્વગિન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, અને સ્પર્શના પ્રત્યક્ષ ઉપરથી વાયુનું અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે.

મીમાંસામત પ્રમાણે વાયુનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. એ મતનો એવો અભિપ્રાય છે કે જે દ્રવ્યમાં પ્રત્યક્ષયોગ્ય સ્પર્શ હોય તેનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્વગિન્દ્રિયજન્ય જે દ્રવ્યપ્રત્યક્ષ તેમાં રૂપની અપેક્ષા નથી, કેવળ સ્પર્શની અપેક્ષા છે; જેમકે દ્રવ્યના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં

ઉદ્ભૂતરૂપની અપેક્ષા છે, સ્પર્શની નથી; કેમકે જો દ્રવ્યના ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષમાં ઉદ્ભૂત સ્પર્શની અપેક્ષા હોય તો દીપ તથા ચાંદની પ્રભામાં ઉદ્ભૂત સ્પર્શ નથી એટલે તેમનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થવું ન જોઈએ, તે થાય છે. વળી અણુમાં સ્પર્શ તો છે, ઉદ્ભૂત સ્પર્શ નથી, તેથી તેનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી કેવળ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે જેમ કેવળ ઉદ્ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્યનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ કેવળ ઉદ્ભૂત સ્પર્શવાળા દ્રવ્યનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. વાયુમાં રૂપ નથી, ઉદ્ભૂત સ્પર્શ છે, તેથી વાયુનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ નથી થતું, ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે; અને સર્વ લોકોને એવો અનુભવ થાય છે કે વાયુ ચારે તરફથી પ્રત્યક્ષ થાય છે. માટે વાયુ પણ ત્વગિન્દ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, એવું પ્રાચીનોનું મત છે.

પરંતુ નવ્યસિદ્ધાન્તમાં વાયુ પ્રત્યક્ષ નથી. પૃથિવી જલ તેજ તેમાંથી પણ જેમાં ઉદ્ભૂતરૂપ અને ઉદ્ભૂત સ્પર્શ હોય તેનું જ ત્વાચપ્રત્યક્ષ સંભવે છે, બીજાનું નહિ. પ્રત્યક્ષયોગ્ય જે રૂપ તથા સ્પર્શ તે ઉદ્ભૂત કહેવાય છે; જેમકે ઘ્રાણ રસન નેત્ર એમાં રૂપ ને સ્પર્શ છતાં છે, પણ ઉદ્ભૂત નથી, એટલે તે ઇન્દ્રિયોના પૃથિવી જલ તેજ રૂપનું* પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ અને ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થતું નથી. વળી ઝીણી જાળી આડેથી આવતા સૂર્યકિરણમાં જે પરમાણુ જેવી રજ પ્રતીત થાય છે તે ત્ર્યણુક પૃથ્વી છે, તેમાં ઉદ્ભૂત રૂપ છે, એટલે તેનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે; પણ તેમાં ઉદ્ભૂત સ્પર્શનો અભાવ છે એટલે તેનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થતું નથી. અણુઓમાં સ્પર્શ પણ છે, પરંતુ તે ઉદ્ભૂત નથી. વાયુમાં ઉદ્ભૂત સ્પર્શ તો છે, રૂપ નથી, એટલે વાયુનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ કેમ ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. આ ઉપરથી એવું સિદ્ધ થયું કે દ્રવ્યનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થવામાં ઉદ્ભૂતરૂપ હેતુ છે, અને દ્રવ્યનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થવામાં ઉદ્ભૂતરૂપ તેમ ઉદ્ભૂત સ્પર્શ ઉભય હેતુ છે. જે દ્રવ્યમાં ઉદ્ભૂતરૂપ તથા ઉદ્ભૂત સ્પર્શ હોય તેનું જ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જે દ્રવ્યનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે તે દ્રવ્યની પ્રત્યક્ષયોગ્ય જાતિનું પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જેમ ઘટનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં ઘટગત પ્રત્યક્ષયોગ્યજાતિ જે ઘટત્વ તેનું પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ દ્રવ્યમાં જે સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, આદિ જેમ ગુણ તેનું, તથા સ્પર્શાદિમાં સ્પર્શત્વાદિ જાતિ તેનું પણ, ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. કેમકે દ્રવ્યમાં લીન સ્પર્શને આશ્રય છે, ગુણમાં જાતિ આશ્રય છે. તેમનું પણ ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં ઘટ આદિ દ્રવ્ય સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ સંબંધ છે. સંયોગ દ્વિનિષ્ઠ છે, અને દ્રવ્યને સંબંધે છે; ત્વગિન્દ્રિય વાયુના પરમાણુથી જન્ય છે તેથી વાયુરૂપ દ્રવ્ય છે, ને ઘટ પણ પૃથિવીરૂપ દ્રવ્ય છે. માટે ત્વગિન્દ્રિયનો સંયોગ એ

* ઘ્રાણેન્દ્રિય પાર્થિવ છે, રસનેન્દ્રિય જલીય છે, નેત્રેન્દ્રિય તૈજસ છે. પૃથ્વીનું રૂપ ગંધ તથા સ્પર્શ લીન છે ઘ્રાણમાં અનુદ્ભૂત હોવાથી નાસિકા કે ચક્ષુએ જણાતાં નથી; એમજ રસનેન્દ્રિયમાં જલનાં રૂપ સ્પર્શ અને એવીજ, તથા નેત્રેન્દ્રિયમાં તેજનાં રૂપ ઉષ્ણસ્પર્શ અને ભાસ્વરશુક્લરૂપ જણાતાં નથી, કેમકે અનુદ્ભૂત છે.

‡ જેમાં જે જે ઇન્દ્રિય રહે છે તેનું શરીરે સ્થાન; જેમકે ઘ્રાણેન્દ્રિયનું સ્થાન નાસિકા, નેત્રેન્દ્રિયનું સ્થાન કૃષ્ણકીકી, ઇત્યાદિ.

શરીર તેની ક્રિયાથી ત્વક્ અને ઘટનો સંયોગ થાય છે; કહીંક ઘટની ક્રિયાથી ત્વક્ ને ઘટનો સંયોગ થાય છે; ને કહીંક ઉભયની ક્રિયાથી સંયોગ થાય છે. નેત્રમાં તો, ગોલકમાં નહિ પણ કેવલ ઇન્દ્રિયમાંજ ક્રિયા થાય છે; પણ ત્વગિન્દ્રિયમાં તો ગોલક વિના કેવલ ઇન્દ્રિયમાં કદાપિ ક્રિયા થાય નહિ; માટે ત્વગિન્દ્રિયનો ગોલક જે શરીર તેની ક્રિયાથી કે ઘટાદિ વિષયની ક્રિયાથી કે ઉભયની ક્રિયાથી ત્વક્નો ઘટાદિ દ્રવ્ય સાથે સંયોગ થાય ત્યારે ત્વાચજ્ઞાન થાય છે. તે જ્ઞાનમાં ત્વાચપ્રત્યક્ષપ્રમા ફલ છે, ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, ત્વગિન્દ્રિયનો ઘટ સાથે સંયોગ ને વ્યાપાર છે; કેમકે ત્વક્ અને ઘટના સંયોગનું ઉપાદાન¶ કારણ ઘટ અને ત્વક્ ઉભય છે, તેથી એ સંયોગ ત્વગિન્દ્રિયજન્ય છે, અને ત્વગિન્દ્રિયનું જે કાર્ય-ત્વાચ પ્રમા-તેનો જનક છે માટે ત્વક્ઘટસંયોગ એ વ્યાપાર છે. જ્યાં ત્વક્થી ઘટગત જે ઘટત્વ જાતિ તેનું, અને સ્પર્શાદિક ગુણનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, પ્રત્યક્ષ પ્રમા ફલ છે, અને સંયુક્તસમવાયસંબંધ વ્યાપાર છે, કેમકે ત્વગિન્દ્રિય સાથે સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો જે ઘટ તે સાથે ઘટત્વ જાતિ તથા સ્પર્શાદિ ગુણનો સમવાયસંબંધ છે. એમજ ઘટાદિકના સ્પર્શાદિક ગુણમાં જે સ્પર્શત્વાદિક જાતિ તેનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, સ્પર્શત્વાદિની પ્રત્યક્ષપ્રમા ફલ છે, અને સંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધ વ્યાપાર છે, કેમકે ત્વગિન્દ્રિય સાથે સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો જે ઘટ તેની સાથે સમવેત નામ સમવાય સંબંધ રાખનાર જે સ્પર્શ તેની સાથે સ્પર્શત્વનો સમવાય સંબંધ છે. સંયુક્તસમવાય અને સંયુક્તસમવેતસમવાય એ ઉભય સંબંધમાં સમવાય ભાગ તો યદ્યપિ નિત્ય છે ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, તથાપિ સંયોગવાળાને સંયુક્ત કહેવાય છે, ને જે સંયોગ તે તો જન્ય છે; એટલે ત્વગિન્દ્રિયનો સંયોગ ત્વગ્જન્ય છે તેથી ત્વક્સંયુક્તસમવાય તેમજ ત્વક્સંયુક્તસમવેતસમવાય ત્વગિન્દ્રિયજન્ય છે. એટલુંજ નહિ પણ ત્વગિન્દ્રિયજન્ય જે ત્વાચપ્રમા તેના એ ઉભય સંબંધ જનક છે. એટલે તે વ્યાપાર થઇ રહ્યા. જ્યાં પુષ્પાદિક કોમલ દ્રવ્યમાં કઠિન સ્પર્શના અભાવનું અને શીતલ જલમાં ઉષ્ણ સ્પર્શના અભાવનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વગિન્દ્રિય કરણ છે, અભાવની ત્વાચપ્રમા ફલ છે, અને ઇન્દ્રિય સાથે અભાવનો ત્વક્સંયુક્તવિશેષણતા સંબંધ છે તે વ્યાપાર છે; કેમકે ત્વગિન્દ્રિયનો પુષ્પાદિ દ્રવ્ય સાથે સંયોગ છે તેથી ત્વક્સંયુક્ત કોમલ દ્રવ્યમાં કઠિનસ્પર્શાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ*

¶ સમવાયી કારણનેજ ઉપાદાન કારણ કહે છે.

* અભાવના સંબંધને વિશેષણતા સંબંધ કહે છે એ સ્મરી રાખવું, તેમજ આ બધી પ્રમાઓના વિચારમાં વ્યાપારલક્ષણને સારી પેઠે સ્મરી રાખવું. પ્રમાને ઉપજાવનાર ઇન્દ્રિયથી ઉપજી પ્રમાને ઉપજાવે તે વ્યાપાર. તજ્જન્ય હોઇ તજ્જન્યનો જનક તે વ્યાપાર એમ લક્ષણ છે. તત્ ને ઇન્દ્રિય તેનાથી જન્ય-ઉપજનાર હોઇ, તત્ જે ઇન્દ્રિય તેનાથી જન્ય જે પ્રમા તેનો જનક-ઉપજાવનાર-તે વ્યાપાર એમ લક્ષણસમન્વય જાણવો.

છે. તેજ પ્રમાણે ત્વક્સંયુક્ત શીતલ જલમાં પણ ઉષ્ણ સ્પર્શાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. જ્યાં ઘટસ્પર્શમાં રૂપત્વાભાવનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં, ત્વક્સંયુક્ત જે ઘટ તે સાથે સમવેત નામ સમવાયસંબંધથી વર્તમાન જે સ્પર્શ તેની સાથે રૂપત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી, ત્વક્સંયુક્તસમવેતવિશેષણતાસંબંધ છે.

ત્યારે ત્વાચપ્રત્યક્ષના હેતુ ચાર સંબંધ છે. (૧) ત્વક્સંયોગ; (૨) ત્વક્સંયુક્તસમવાય; (૩) ત્વક્સંયુક્તસમવેતસમવાય; (૪) ત્વક્સંબદ્ધ વિશેષણતા. ત્વક્ સાથે જેને સંબંધ હોય તેને ત્વક્સંબદ્ધ કહીએ. કોમલ દ્રવ્યમાં કઠિન સ્પર્શાભાવનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વક્ સાથે સંબંધવાળું જે કોમલ દ્રવ્ય તે ત્વક્સંબદ્ધ કહેવાય, તેવા ત્વક્સંબધ્ધ દ્રવ્ય સાથે કઠિન સ્પર્શાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ સ્પષ્ટજ છે. જ્યાં સ્પર્શમાં રૂપત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ત્વક્નો સ્પર્શ સાથે સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, એટલે ત્વક્ સાથે સંયુક્તસમવાયસંબંધવાળો હોવાથી સ્પર્શ ત્વક્સંબધ્ધ છે, ને તેની સાથે રૂપત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. આમ ત્વાચપ્રમાના હેતુ સંયોગાદિક ચાર સંબંધજ છે.



ચાક્ષુષપ્રમાનિરૂપણ.

આને આજ પ્રકારે ચાક્ષુષપ્રમાના હેતુ પણ (૧) નેત્રસંયોગ; (૨) નેત્રસંયુક્તસમવાય; (૩) નેત્રસંયુક્તસમવેતસમવાય; (૪) નેત્રસંબદ્ધવિશેષણતા એ ચાર સંબંધ છે. જ્યાં નેત્રથી ઘટાદિક દ્રવ્યનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં નેત્રની ક્રિયાથી દ્રવ્ય સાથે સંયોગસંબંધ જાણવો. તે સંયોગ નેત્રજન્ય છે, અને નેત્રજન્ય જે ચાક્ષુષપ્રમા તેનો જનક છે, માટે વ્યાપાર છે. જ્યાં નેત્રથી* દ્રવ્યગત જે ઘટત્વાદિક જાતિ તેનું અને રૂપ સંખ્યાદિક§ ગુણનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં નેત્રસંયુક્ત દ્રવ્ય સાથે ઘટત્વાદિક જાતિ તેમ રૂપાદિક ગુણનો સમવાયસંબંધ છે, તેથી દ્રવ્યગત જાતિ તથા ગુણ તેમનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થવામાં નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધ જાણવો. જ્યાં ગુણગત જે ગુણત્વજાતિ તેનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં રૂપત્વાદિક જાતિ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધ જાણવો. કેમકે નેત્રથી સંયુક્ત જે ઘટાદિક તે સાથે રૂપાદિકને સમવાયસંબંધ છે, અને રૂપત્વાદિકને તેની સાથે પાછો સમવાય સંબંધ છે.

યદ્યપિ નેત્ર સાથે સકલ દ્રવ્યનો સંયોગ સંભવે છે તથાપિ ઉદ્ભુતરૂપવાળા દ્રવ્ય

---

* ઘટાદિક દ્રવ્યજ છે. ન્યાયમતાનુસાર દ્રવ્ય નવ છે. પૃથ્વી, અપ્, તેજ, વાયુ, આકાશ, દિક્, કાલ, આત્મા, મન. તેમાં ઘટાદિક પૃથ્વીના પેટામાં છે.

§ ન્યાયમતાનુસાર સંખ્યા પણ ગુણ છે. ન્યાયમાં જે ગુણ પદાર્થ છે તેના ચોવીશ વિભાગ છે. રૂપ, રસ, ગન્ધ, સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સ્નેહ, શબ્દ, બુદ્ધિ, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, સંસ્કાર.

સાથે નેત્રનો જે સંબંધ તેજ ચાક્ષુષપ્રમાનો હેતુ થઇ શકે છે; બીજા દ્રવ્ય સાથે નેત્રનો જે સંબંધ તે ચાક્ષુષપ્રમાનો હેતુ થઇ શકતો નથી. પૃથ્વી, જલ, તેજ એ ત્રણ દ્રવ્યજ રૂપવાળાં છે બીજાં નથી, તેથી પૃથ્વી, જલ, તેજ એમનુંજ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે; પરંતુ તે ત્રણમાં પણ જ્યાં ઉદ્દ્ભૂતરૂપ હોય ત્યાંજ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, અનુદ્દ્ભૂતરૂપ હોય ત્યાં ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી. જેમકે ઘ્રાણ, રસન, નેત્ર એ ત્રણ ઇન્દ્રિય, ક્રમથકી, પૃથ્વી, જલ, તેજ રૂપ છે, અને ત્રણેમાં રૂપ છે, પરંતુ તે રૂપ ઉદ્દ્ભૂત નથી, અનુદ્દ્ભૂત છે, તેથી એમનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી*. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયું કે ઉદ્દ્ભૂતરૂપવાળાં પૃથ્વી, જલ, તેજ એજ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષનાં વિષય છે. એમના ગુણોમાં પણ કોઇ ગુણ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, કોઇ નથી. પૃથ્વીમાં રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, ગુરુત્વ, દ્રવત્વ, સંસ્કાર, એ ચૌદ ગુણ છે; એમાં ગંધને ત્યજીને સ્નેહને ઉમેરીએ તો જે ચતુર્દશ ગુણ થાય તે જલના ગુણ છે; એમાંથી રસ, ગુરુત્વ, સ્નેહ એ ત્રણ મૂકી દેઇએ તો જે અગીઆર રહે તે તેજના ગુણ છે; એ સર્વમાંથી રૂપ, સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, દ્રવત્વ, એટલા ગુણ ચક્ષુષપ્રત્યક્ષ યોગ્ય¶ છે, બીજા નથી. એટલે કે યદ્યપિ નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધ તો સર્વ ગુણ સાથે છે, તથાપિ સર્વે ગુણ નેત્રયોગ્ય નથી, જેટલા નેત્રયોગ્ય છે તેટલાનુંજ નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધથી ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે. સ્પર્શ છે તે ત્વગિન્દ્રિયયોગ્ય છે, નેત્રયોગ્ય નથી; સંખ્યા, પરિમાણ, પૃથક્ત્વ, સંયોગ, વિભાગ, પરત્વ, અપરત્વ, દ્રવત્વ, એ નેત્રયોગ્ય તેમ ત્વગ્યોગ્ય છે, એટલે ત્વક્સંયુક્તસમવાય તથા નેત્રસંયુક્તસમવાય એ બે સંબંધ સંખ્યાદિકના ત્વાચપ્રત્યક્ષના તથા ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષના હેતુ છે. રસ તો કેવલ રસનયોગ્યજ છે, અન્ય ઇન્દ્રિયયોગ્ય નથી; તેમજ ગંધ પણ ઘ્રાણયોગ્ય છે અન્ય ઇન્દ્રિયયોગ્ય નથી. જે ઇન્દ્રિયની યોગ્યતા જે ગુણમાં હોય તે ગુણનું પ્રત્યક્ષ તે ઇન્દ્રિયથી થાય છે; અન્ય ગુણો સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થયા છતાં પણ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. ઘટાદિકમાં જે રૂપાદિક ચાક્ષુષજ્ઞાનના વિષય છે તેની રૂપત્વાદિક જાતિનું પ્રત્યક્ષ નેત્રસંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધથી થાય છે, અને જે રસાદિક ચાક્ષુષજ્ઞાનના વિષય નથી તેમની જે રસત્વાદિક જાતિ તે સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધ છે તથાપિ પણ તેનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયું કે ઉદ્દ્ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્યનો નેત્ર સાથે સંયોગ થતાં ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે. ઉદ્દ્ભૂતરૂપવાળા દ્રવ્યનાં નેત્રયોગ્ય જાતિ તથા નેત્રયોગ્ય ગુણ તેનું સંયુક્તસમવાયસંબંધથી ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે. તેમજ નેત્રયોગ્ય ગુણની રૂપત્વાદિક જાતિનું નેત્રસંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધથી ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે. એજ રીતે અભાવનું પણ નેત્રસંબદ્ધથી ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યાં ભૂતલમાં ઘટાભાવનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં

* આગળ આપેલી ટીપ સ્મરણમાં લાવવી, ઇન્દ્રિય તે તો અદૃશ્યજ છે, તેનું જે ચર્મમય સ્થાન તે ઇન્દ્રિય એમ સમજવું નહિ.

¶ યોગ્ય એ પારિભાષિક શબ્દ છે. ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષનો વિષય થઇ શકે તેવા એમ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષયોગ્યનો અર્થ જાણવો. નેત્રયોગ્ય, ઇન્દ્રિયયોગ્ય, ઇત્યાદિનો અર્થ પણ તેમજ સમજવો.

ભૂતલ સાથે નેત્રનો સંયોગસંબંધ છે, તેથી નેત્રસંબદ્ધ ભૂતલ સાથે ઘટાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. એમજ નીલઘટમાં પીતરૂપાભાવનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં નેત્ર સાથે સંયોગ હોવાથી નેત્રસંબદ્ધ નીલઘટ સાથે પીતરૂપાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. ઘટના નીલરૂપમાં પીતત્વ જાતિના અભાવનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં નીલરૂપનો નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, એટલે એ સ્થાને પણ નેત્રસંબદ્ધ જે નીલરૂપ તે સાથે પીતત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી, નેત્રસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ થઇ રહ્યો. આ પ્રકારે (૧) નેત્રસંયોગ; (૨) નેત્રસંયુક્તસમવાય; (૩) નેત્ર સંયુક્તસમવેતસમવાય; (૪) નેત્રસંબદ્ધવિશેષણતા; એ ચાર સંબંધ ચાક્ષુષપ્રમાના હેતુ છે. તે ચારે વ્યાપાર છે, નેત્ર કરણ છે, ને ચાક્ષુષપ્રમા ફલ છે.

૮

રાસનપ્રમાનિરૂપણ.

જેમ ત્વક્ અને નેત્રથી દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ રસન ઇન્દ્રિયથી દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, તથાપિ રસનું, તથા રસત્વ મધુરત્વાદિ રસજાતિનું, તથા રસાભાવનું, મધુરાદિક રસમાં અમ્લત્વાદિ જાતિના અભાવનું, રાસનપ્રત્યક્ષ થાય છે. તેથી રાસનપ્રત્યક્ષના હેતુ, વિષય અને રસનેંદ્રિય તેના ત્રણ સંબંધ છે: (૧) રસનસંયુક્તસમવાય, (૨) રસનસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૩) રસનસંબદ્ધવિશેષણતા. જ્યાં ફલના મધુર રસનું રસના ઇન્દ્રિયે કરી રાસનપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં ફલ અને રસનેંદ્રિયનો સંયોગસંબંધ છે, એટલે ફલ રસનસંયુક્ત છે; ને તેમાં રસ એ ગુણનો સમવાયસંબંધ છે; તેથી રસના રાસનપ્રત્યક્ષમાં સંયુક્તસમવાયસંબંધ વ્યાપાર છે. કેમકે સંયુક્તસમવાયસંબંધમાં જે સમવાય અંશ છે તેતો નિત્ય છે, રસનજન્ય નથી; પરંતુ સંયોગ અંશ રસનજન્ય છે, અને રસનેંદ્રિયજન્ય જે રસનો રાસનસાક્ષાત્કાર તેનો જનક છે, એટલે તે વ્યાપાર છે. એ રાસનપ્રત્યક્ષનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ રસનેંદ્રિય છે, એટલે કે તે ઇન્દ્રિય કરણ છે, ને કરણ છે માટે પ્રમાણ છે. રાસનપ્રમા તેનું ફલ છે. એજ પ્રકારે રસમાં જે રસત્વ જાતિ તેનું તથા મધુરત્વ, અમ્લત્વ, લવણત્વ, કટુત્વ, કષાયત્વ, તિક્તત્વ, એ ષટ્ધર્મ તેનું, રસનેંદ્રિયથી રાસનપ્રત્યક્ષ થાય છે. ત્યાં રસનેંદ્રિય સાથે ફલાદિક દ્રવ્યનો સંયોગ છે, ને દ્રવ્ય સાથે રસ સમવેત છે, એટલે રસનસંયુક્ત જે દ્રવ્ય તેમાં સમવેત કહેતા સમવાયસંબંધેથી વર્તમાન રસ છે; એ રસમાં રસત્વનો, તથા રસત્વવ્યાપ્ય† જે મધુરત્વાદિક તેનો, સમવાયસંબંધ હોવાથી, રસનસંયુક્ત-

---

† વ્યાપ્ય એટલે નિયતસંબંધ ધરાવનાર. નિયત સંબંધને વ્યાપ્તિ કહે છે. જ્યાં જ્યાં મધુર, ક્ષાર, તિક્ત, ઇત્યાદિ રસમાત્ર હોય ત્યાં ત્યાં રસત્વ હોવુંજ જોઇએ, એવો રસત્વ અને રસમાત્રનો નિયત સંબંધ છે. એનેજ વ્યાપ્તિ કહે છે. રસત્વવ્યાપ્ય એટલે રસત્વ સાથે જેને વ્યાપ્તિ છે એવા મધુરત્વાદિક એમ અર્થ સમજવો. સર્વત્ર વ્યાપ્ય એ શબ્દનો અર્થ એ પ્રકારે સમજવો.

સમવેતસમવાયસંબંધ થાય છે. એજ રીતે ફલના મધુર રસમાં અમ્લત્વાભાવનું રાસનપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં રસનેંદ્રિયનો અમ્લત્વાભાવ સાથે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતા સંબંધ છે. કેમકે મધુર રસ છે તે સંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધે કરીને રસનસંબદ્ધ છે, તેમાં અમ્લત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. એટલે રસનેંદ્રિયનો અમ્લત્વાભાવ સાથે સંયુક્તસમવેતવિશેષણતાસંબંધ છે. એ પ્રકારે રસનાઇન્દ્રિયજન્ય જે રાસનપ્રત્યક્ષ તેના હેતુભૂત સંબંધ ત્રણજ છે.

૯

ઘ્રાણજપ્રમાનિરૂપણ.

જ્યાં ઘ્રાણજ પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય ત્યાં પણ ઘ્રાણના વિષયો સાથે ત્રણજ સંબંધ (જ્ઞાનના) હેતુ છે: (૧) ઘ્રાણસંયુક્તસમવાય, (૨) ઘ્રાણસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૩) ઘ્રાણસંબદ્ધવિશેષણતા. ઘ્રાણ ઇન્દ્રિયથી દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ ગંધગુણનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જો દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ થતું હોત તો ઘ્રાણનો સંયોગસંબંધ પ્રત્યક્ષકારણ થાત, પણ દ્રવ્યનું પ્રત્યક્ષ ઘ્રાણથી થતું નથી એટલે ઘ્રાણસંયોગ પ્રત્યક્ષનો હેતુ નથી. અને (જે) ગંધ (નું પ્રત્યક્ષ ઘ્રાણથી થાય છે તે) નો ઘ્રાણ સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે નહિ, પણ પુષ્પાદિક સાથે ગંધનો સમવાયસંબંધ છે, અને તે પુષ્પાદિકનો ઘ્રાણ સાથે સંયોગસંબંધ છે; એટલે ઘ્રાણસંયુક્તસમવાય સંબંધથી ગંધનું ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય છે. અન્ય ગુણનું ઘ્રાણથી પ્રત્યક્ષ થતું નથી; પણ ગંધમાં જે ગંધત્વ જાતિ તેનું, તથા ગંધત્વવ્યાપ્ય જે સુગંધત્વ, દુર્ગંધત્વ, તેમનું, ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય છે. તેમજ ગંધાભાવનું પણ ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય છે; કેમકે જે ઇન્દ્રિયથી જે પદાર્થનું જ્ઞાન થાય તેજ ઇન્દ્રિયથી તે પદાર્થગત જાતિનું તથા તેના અભાવનું પણ જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં ગંધત્વ તથા સુગંધત્વ દુર્ગંધત્વનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં ઘ્રાણસંયુક્તસમવેતસમવાય ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષનો હેતુ જાણવો, કેમકે ઘ્રાણસંયુક્ત જે પુષ્પાદિક તેમાં સમવેત તરીકે સમવાયસંબંધે વર્તમાન ગંધ તે સાથે ગંધત્વાદિકનો સમવાયસંબંધ છે. એજ રીતે પુષ્પના સુગંધમાં દુર્ગંધત્વના અભાવનું ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં ઘ્રાણનો દુર્ગંધત્વાભાવ સાથે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતા સંબંધ છે; કેમકે સંયુક્ત સમવાયસંબંધથી ઘ્રાણસંબદ્ધ જે સુગંધ તેની સાથે દુર્ગંધત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે.

જ્યાં પુષ્પાદિક દૂર હોય અને ગંધનું પ્રત્યક્ષ થતું હોય ત્યાં યદ્યપિ પુષ્પમાં ક્રિયા દેખાતી નથી, એટલે પુષ્પાદિકનો ઘ્રાણ સાથે સંયોગ ન હોવાથી ઘ્રાણસંયુક્તસમવાયસંબંધ સંભવતો નથી, તથાપિ ગંધ તો ગુણ છે એટલે કેવલ ગંધમાં ક્રિયા થઈ શકતી નથી, માટે ગંધયુક્ત જે પુષ્પાદિક તેના સૂક્ષ્મ અવયવોમાં ક્રિયા થઈ, તેમના દ્વારા, ઘ્રાણ સાથે પુષ્પાદિકનો સંયોગ થાય છે. એટલે ઘ્રાણસંયુક્ત જે પુષ્પાદિકના અવયવ તેની સાથે ગંધનો સમવાય હોવાથી ઘ્રાણસંયુક્તસમવાયસંબંધ ગંધના ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષનો હેતુ છે. એ રીતે ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષના હેતુ ત્રણજ સંબંધ છે, ને તેજ વ્યાપાર છે, ઘ્રાણ ઇન્દ્રિય કરણ છે, ઘ્રાણજપ્રત્યક્ષપ્રમા ફલ છે.

આ પ્રકારે શ્રોત્રાદિક પાંચ ઇન્દ્રિયોથી બાહ્યપદાર્થોનું જ્ઞાન થાય છે.

૧૦

માનસપ્રમાનિરૂપણ.

આત્મા, આત્માના સુખાદિક* ધર્મ, આત્મત્વજાતિ, તથા સુખત્વાદિજાતિ, એ સર્વનું પ્રત્યક્ષ શ્રોત્રાદિક ઇન્દ્રિયોથી થતું નથી; પણ એ આત્માદિ આન્તર પદાર્થોના પ્રત્યક્ષની હેતુ મન ઇન્દ્રિય છે. આત્મા અને તેના સુખાદિક ધર્મ તેથી જે ભિન્ન તેને બાહ્યસંજ્ઞા આપેલી છે; અને આત્મા તથા તેના ધર્મને આંતરસંજ્ઞા આપેલી છે. જેમ બાહ્યપ્રત્યક્ષપ્રમાનું કરણ શ્રોત્રાદિક ઇન્દ્રિય છે, તેમ આંતર જે આત્માદિક તેની પ્રત્યક્ષપ્રમાનું કરણ મન છે, તેથી મન પણ પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે, ને ઇન્દ્રિય છે. મનમાં ક્રિયા થયેથી આત્મા સાથે તેનો સંયોગ થાય ત્યારે આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં આત્માના માનસપ્રત્યક્ષરૂપ ફલ પ્રમા છે: આત્મમનઃસંયોગ વ્યાપાર છે, કેમકે આત્મમનઃસંયોગ મનોજન્ય છે, ને મનોજન્ય જે આત્મવિષયક પ્રમાજ્ઞાન તેનો જનક છે, તેથી વ્યાપાર છે. એવા સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળું મન આત્માની પ્રત્યક્ષપ્રમાનું અસાધારણ કારણ છે, એટલે તે પ્રમાણ× છે. જ્ઞાન, ઇચ્છા, પ્રયત્ન, સુખ, દુઃખ, દ્વેષ એ આત્માના ગુણ છે. તેના સાક્ષાત્કારનો હેતુ પણ મનપ્રમાણ છે. ત્યાં મનની સાથે જ્ઞાનાદિકનો સાક્ષાત્ સમ્બંધ તો છે નહિ, પણ પરંપરાસંબંધ છે. પોતાના સમ્બંધીનો સંબંધ તેને પરંપરાસંબંધ કહીએ છીએ. જ્ઞાનાદિકનો આત્મા સાથે સમવાય‡ સંબંધ છે, તેથી જ્ઞાનાદિકનો સંબંધી આત્મા છે, ને તે આત્મા સાથે મનનો સંયોગ હોવાથી, જ્ઞાનાદિકનો મન સાથે પરંપરાસંબંધ છે. તે જ્ઞાનાદિકનો મન સાથે સ્વસમવાયિસંયોગ સંબંધ છે. સ્વ કહીએ જ્ઞાનાદિક, તેમનો સમવાયી કહેતાં તેમના સમવાયવાળો જે આત્મા, ને આત્માનો મન સાથે સંયોગ છે. તેમજ મનનો પણ જ્ઞાનાદિક સાથે પરંપરાસંબંધ છે, ને તે મનઃસંયુક્તસમવાય છે; મનથી સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળો જે આત્મા તેની સાથે જ્ઞાનાદિકનો સમવાયસંબંધ છે. એમજ જ્ઞાનત્વ, સુખત્વ, દુઃખત્વ, ઇચ્છાત્વ, પ્રયત્નત્વ, દ્વેષત્વ, તેમનું પણ મનથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં મન સાથે જ્ઞાનત્વાદિકનો સ્વાશ્રયસમવાયિસંયોગસંબંધ છે. સ્વ કહીએ જ્ઞાનત્વાદિક તેમનો આશ્રય જે જ્ઞાનાદિક તેમનો સમવાયી આત્મા, તેનો મન સાથે સંયોગ છે. તેમજ મનનો જ્ઞાનત્વાદિક સાથે

---

* ન્યાયમતાનુસાર આત્મા એક દ્રવ્ય છે, અને સુખાદિ નવ તેના વિશેષગુણ છે; બુદ્ધિ, જ્ઞાન, સુખ, દુઃખ, ઇચ્છા, દ્વેષ, પ્રયત્ન, ધર્મ, અધર્મ, સંસ્કાર એ જે એક ઇન્દ્રિયથી ગ્રહણ તે વિશેષગુણ; જેમકે રૂપાદિ; સંયોગ, સંખ્યાદિ, નહિ કેમકે ચક્ષુ તથા ત્વક્ ઉભયથી ગ્રહણ છે. ન્યાયમતમાં મનને અણુરૂપ, નિત્ય, અને અતીન્દ્રિય માનેલું છે.

× કેમકે વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ તે કરણ કહેવાય, અને પ્રમાકરણ તે પ્રમાણ કહેવાય, એમ આગળ કહી ગયા છીએ.

‡ કેમકે ગુણ અને ગુણીનો સમવાય છે.

મનઃસંયુક્તસમવેતસમવાયસંબંધ છે; કેમકે મનઃસંયુક્ત આત્મા સાથે સમવેત જે જ્ઞાનાદિક તેમની સાથે જ્ઞાનત્વાદિકનો સંબંધ છે. આત્મામાં સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં મનસંબદ્ધવિશેષણતા સંબંધ છે; કેમકે મનથી સંબદ્ધ કહેતાં સંયોગસંબંધવાળો આત્મા તેની સાથે સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. સુખમાં દુઃખત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં મનઃસંયુક્તસમવાયસંબંધથી મનઃસંબદ્ધ કહીએ સંબંધવાળું જે સુખ તેની સાથે દુઃખત્વાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે; કેમકે મનથી સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળો જે આત્મા તેની સાથે સુખાદિક ગુણનો સમવાયસંબંધ છે, અને અભાવનો તો વિશેષણતાસંબંધજ થાય છે. આ રીતે અભાવના માનસપ્રત્યક્ષનો હેતુ મનઃસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ એકજ છે. ને જ્યાં આત્માને વિષે સુખાભાવાદિકનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં સંયોગસંબંધથી મનઃસંબદ્ધ જે આત્મા તેનીસાથે સુખાભાવાદિકનો વિશેષણતા સંબંધ છે. વળી સુખાદિકને વિષે દુઃખત્વાભાવાદિકનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં સંયુક્તસમવાયસંબંધથી મનઃસંબદ્ધ કહીએ મનસાથે સંબંધવાળાં સુખાદિક છે. કહીંક સાક્ષાત્ સંબંધથી મનઃસંબદ્ધસાથે, ને કહીંક પરંપરા સંબંધથી મનઃસંબદ્ધસાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ થાય છે.

આ પ્રકારે માનસ પ્રત્યક્ષના હેતુ ચારજ સંબંધ છે. (૧) મનઃસંયોગ; (૨) મનઃસંયુક્તસમવાય; (૩) મનઃસંયુક્તસમવેતસમવાય, (૪) મનઃસંબદ્ધવિશેષણતા. માનસપ્રત્યક્ષના જે આ ચાર સંબંધ તે ચારે વ્યાપાર છે, સંબંધરૂપ વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ મન તે કરણ છે, માટે પ્રમાણ છે, અને આત્મગુણ સુખાદિકનો માનસસાક્ષાત્કાર તે રૂપી પ્રમા એ ફલ છે.

જેમ આત્મગુણસુખાદિકના પ્રત્યક્ષનો હેતુ સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, તેમ ધર્મ અધર્મ સંસ્કારાદિક જે પણ આત્મગુણ છે તેમનો ને મનનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ તો છેજ, પણ ધર્માદિકગુણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, તેથી ધર્માદિકનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય નહિ કેમકે જેને પ્રત્યક્ષયોગ્યતા નથી તેનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. વળી જ્યાં સંયોગના આશ્રયનું પ્રત્યક્ષ થાય, ત્યાં સંયોગનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે; જેમ કે બે આંગળી (ઉભયના) સંયોગનો આશ્રય છે, ને તે બે આંગળીનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે તો સંયોગનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, ને બે આંગળીનું ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે તો અંગુલીદ્વયસંયોગનું પણ ત્વાચપ્રત્યક્ષ થાય છે; એજ પ્રકારે આત્મમનના સંયોગથી આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં સંયોગનો આશ્રય આત્મા છે એટલે તે સંયોગનું પણ માનસપ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; પરંતુ (એમાં વિશેષતા એવી છે કે) સંયોગના આશ્રય (સર્વથા) બે હોય છે, અને જ્યાં તે ઉભયનું પ્રત્યક્ષ થતું હોય ત્યાં સંયોગનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ને જ્યાં એકનું પ્રત્યક્ષ થતું હોય ને એકનું ન થતું હોય ત્યાં સંયોગનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ઉદાહરણ. બે ઘટનો સંયોગ છે ત્યાં ઉભયે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે માટે તેમના સંયોગનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે, પણ જ્યાં ઘટની ક્રિયાથી ઘટ અને આકાશનો સંયોગ થાય છે ત્યાં સંયોગના આશ્રયરૂપ ઘટ અને આકાશ બે છે તેમાંથી ઘટ તો પ્રત્યક્ષ છે, પણ આકાશ પ્રત્યક્ષ નથી, એટલે આકાશ અને ઘટનો સંયોગ પ્રત્યક્ષ થતો નથી. એજ નિયમાનુસાર, આત્મમનના સંયોગના આશ્રય આત્મા અને

મન જે છે, તેમાંથી આત્માનું તો જ્ઞાનપ્રત્યક્ષ થાય છે, પણ મનનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી.* એટલે આત્મમનઃસંયોગનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય નહિ. આત્મા અને જ્ઞાનસુખાદિનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે પણ જ્ઞાનસુખાદિરહિત એવા કેવલ આત્માનું પ્રત્યક્ષ થઇ શકતું નથી, તેમ આત્મરહિત કેવલ જ્ઞાનસુખાદિનું પણ પ્રત્યક્ષ થઇ શકતું નથી ત્યારે જ્ઞાન, ઇચ્છા, પ્રયત્ન, સુખ, દુઃખ, દ્વેષ એ છમાંથી કોઇ એક ગુણસહિત આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે; જેમકે હું જાણું છું, ઇચ્છાવાળો છું, પ્રયત્નવાળો છું, સુખી છું, દુઃખી છું, દ્વેષવાળો છું, આ પ્રકારે કોઇ પણ ગુણસહિત આત્માનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે.

આ રીતે ઇન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાના હેતુ ઇન્દ્રિયસંનિકર્ષ છે. તેજ વ્યાપાર છે ને ઇન્દ્રિયો પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે. ઇન્દ્રિયસંનિકર્ષજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા ફલ છે. એમ આ પ્રત્યક્ષપ્રમા વિચાર ન્યાયમતાનુસાર થયો.

૧૧

પ્રત્યક્ષપ્રમાના કરણનો વિચાર.

[illegible] એમ લખ્યું છે કે પ્રત્યક્ષપ્રમાનું કરણ ઇન્દ્રિય નથી. પરંતુ ઇન્દ્રિયના સંયોગ રૂપ જે વ્યાપાર કહ્યો તે કરણ છે. તે ઇન્દ્રિય તો કારણ છે, કરણ નહિ. આમ કહેવાનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. વ્યાપારવાળું કારણ તેને કરણ કહેતા નથી, પરંતુ જેના હોવાથી કાર્ય, વિલંબ વિનાજ, અવ્યવહિત ઉત્તર‡ ક્ષણમાંજ થાય, તેવા કારણને કરણ કહીએ છીએ. ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થતાં પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ કાર્યમાં વિલંબ થતો નથી, પણ ઇન્દ્રિયસંબંધથકી અવ્યવહિત જે ઉત્તરક્ષણ તેમાંજ પ્રત્યક્ષપ્રમારૂપ કાર્ય અવશ્ય થાય છે, માટે ઇન્દ્રિયનો જે સંયોગ તેજ કરણ છે ને તેથી તેજ પ્રમાણ છે, ઇન્દ્રિય નહિ. આ મતાનુસાર ઘટનું કરણ કપાલ નહિ, પણ કપાલસંયોગ કરણ છે ને ઘટનું કારણ છે કરણ નથી. એમજ પટનું કરણ તંતુ નહિ, પણ તંતુસંયોગ, તંતુ પટનું કારણ ખરા. પણ કરણ નહિ. આમ પ્રથમ પક્ષમાં જેને વ્યાપાર કારણ માન્યા છે તેજ આ પક્ષમાં કરણ કહેવાય છે, અને જેને કરણ માન્યા છે તે કેવલ કારણ છે.

૧૨

જ્ઞાનના આશ્રયનો વિચાર.

પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો આશ્રય આત્મા છે તે કર્તા છે, તેનેજ પ્રમાતા અને જ્ઞાતા કહે છે.

---

* કેમકે મન અણુરૂપ છે ને અણુ અતીન્દ્રિય એટલે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નહિ, તેવું છે.

‡ અવ્યવહિત ઉત્તરક્ષણ. ઉત્પત્તિક્ષણ, સ્થિતિક્ષણ, નાશક્ષણ, એમ કાર્યમાત્રની ત્રણ ક્ષણ રહે છે. કારણનો અંતિમક્ષણ અને કાર્યનો પ્રથમક્ષણ તેની વચ્ચે કિંચિત્ પણ અવકાશ ન રહે એવી રીતે જે કાર્ય થાય તે કારણ પછી અવ્યવહિત ઉત્તરક્ષણે થયું કહેવાય.

પ્રમાજ્ઞાનનો કર્તા પ્રમાતા કહીએ, ને જ્ઞાનનો કર્તા જ્ઞાતા કહીએ, અને તે જ્ઞાન તો ભ્રમ પણ હોય કે પ્રમા પણ હોય. ન્યાયસિદ્ધાન્તમાં જેમ પ્રમાજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે, તેમ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇંદ્રિયજન્ય છે; પરંતુ ભ્રમજ્ઞાનનું કારણ જે ઇંદ્રિય તેને ભ્રમજ્ઞાનનું કારણ કહેતા છતાં પ્રમાણ કહેતા નથી, કેમકે પ્રમાણ એવું નામ તો પ્રમાનુંજ જે અસાધારણ કારણ હોય તેને આપવામાં આવે છે.

૧૩

ભ્રમજ્ઞાનવિચાર.

(ન્યાયાનુસાર)

જ્યાં ભ્રમ થાય ત્યાં ન્યાયમત આવી રીતે માને છે. દોષસહિત નેત્રનો રજ્જુસાથે સંયોગ જ્યાં થાય ત્યાં રજ્જુત્વધર્મસાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ તો છે, પણ દોષના બળથી રજ્જુત્વનો ભાસ થતો નથી" રજ્જુમાં સર્પત્વનો ભાસ થાય છે. યદ્યપિ સર્પત્વ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ નથી, તથાપિ ઇંદ્રિયના સંબંધ વિના પણ, દોષબળથી, સર્પત્વનો રજ્જુસાથે સંબંધ નેત્રથી પ્રતીત થાય છે. એમા પણ એવો વિશેષ છે કે જેને દંડત્વની સ્મૃતિ પહેલી થાય તેને રજ્જુમાં દંડત્વ ભાસે છે, જેને સર્પત્વની સ્મૃતિ પ્રથમ થાય તેને રજ્જુમાં સર્પત્વ ભાસે છે.

(૧૬. પદાર્થનું જ્ઞાન થતાંમાં તે પદાર્થનું શા રૂપે જ્ઞાન થયું એ જાણવું આવશ્યક છે. ઘટ દીઠો તો તે પદાર્થને માત્ર આ કાંઇક છે, એ રૂપે જાણ્યો એનો ન્યાયાનુસાર નિર્વિકલ્પજ્ઞાન કહેવાય છે, પણ જ્યારે આ ઘટ છે, એમ પ્રતીતિ થાય, અને આ કાંઇક છે એવું જ્ઞાન જ્યારે ઘટત્વવિશિષ્ટ થાય, ત્યારે તે જ્ઞાન સવિકલ્પક થયું મનાય. જ્ઞાનમાત્ર જ્યારે સવિકલ્પક થાય ત્યારેજ વ્યવહારમાં ઉપયોગી થાય છે, માટે જ્ઞેયમાત્રનું કીયે રૂપે જ્ઞાન થાય છે એ જાણવું આવશ્યક છે. જે પદાર્થનું જે રૂપે જ્ઞાન થાય તે રૂપને ન્યાયમાં પ્રકાર અથવા વિશેષણ કહે છે. ઘટનું જ્ઞાન ઘટત્વપ્રકારક કહેવાય. જે પદાર્થમાં જે પ્રકાર હોય તે પ્રકારરૂપે તે પદાર્થનું જ્ઞાન થયું તે યથાર્થજ્ઞાન કહેવાય. રજ્જુનો પ્રકાર રજ્જુત્વ તેનો આશ્રય રજ્જુ છે, ત્યારે એ રજ્જુત્વવત્તા રજ્જુનું રજ્જુત્વ પ્રકારથી જ્ઞાન થયું તે યથાર્થ; અને રજ્જુત્વનો પ્રકાર સર્પત્વ નથી ત્યાં તેનું સર્પત્વ પ્રકારે જ્ઞાન થયું તે અયથાર્થ અથવા ભ્રમ. જો રજ્જુનું યથાર્થજ્ઞાન એટલે પ્રમાજ્ઞાન થાય તો રજ્જુનું જ્ઞાન રજ્જુત્વપ્રકારે થયું જોઇએ, પણ સર્પત્વ પ્રકારે થાય છે માટે તે ભ્રમ છે. સર્પત્વ, દંડત્વ, ઇત્યાદિ પ્રકારે રજ્જુનું જ્ઞાન થવામાં જે પ્રકારનું પ્રથમ સ્મરણ થાય તે પ્રકારે ભ્રમજ્ઞાન થઇ આવે છે. આવો જે જ્ઞાનપ્રકાર તેજ [illegible] છે.)

૧૪

વસ્તુજ્ઞાનમાં વિશેષણજ્ઞાનની હેતુતા.

જ્યાં કે કદાચિત ઇન્દ્રિયનો સંબંધ થાય છે ત્યાં પણ વિશેષણનું જ્ઞાન તે જ્ઞાનનો હેતુ છે, માટે વસ્તુજ્ઞાનમાં વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે. જેમકે "ચૈત્ર દંડી, ચૈત્રકુંડલી, પુરુષ ઘોડો કપિલવર્ણ બ્રાહ્મણ" તેની સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય ત્યાં કદાચિત તે મનુષ્ય છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત કપિલવર્ણ બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત કુંડલવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત ચૈત્ર કુંડલવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત દંડવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત ચૈત્ર દંડવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત દંડવાળો, કુંડલવાળો, કપિલવર્ણ બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત ચૈત્ર દંડવાળો ચૈત્ર કુંડલવાળો કપિલવર્ણ બ્રાહ્મણ છે એવું જ્ઞાન થાય છે. આ સર્વ જ્ઞાનોનું સાધારણ કારણ તો નેત્રસંયોગ છે. પણ એ જ્ઞાનોની વિલક્ષણતાનો હેતુ એવો છે કે જ્યાં મનુષ્યત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રનો સંયોગ હોય ત્યાં મનુષ્ય છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં બ્રાહ્મણત્વનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં કપિલવર્ણ અને બ્રાહ્મણત્વનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં કપિલવર્ણ બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થશે, જ્યાં કુંડલ અને બ્રાહ્મણત્વરૂપ બે વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રનો સંયોગ હોય, ત્યાં કુંડલવાળો બ્રાહ્મણ એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં ચૈત્રવિશિષ્ટકુંડલરૂપ વિશેષણનું અને બ્રાહ્મણત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રનો સંયોગ હોય ત્યાં ચૈત્ર કુંડલવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં દંડત્વ અને બ્રાહ્મણત્વ એ બે વિશેષણનું જ્ઞાન હોય ત્યાં દંડવાળો બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં ચૈત્રવિશિષ્ટ દંડરૂપ વિશેષણનું તેમજ બ્રાહ્મણત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં ચૈત્ર દંડવાળો બ્રાહ્મણ એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં દંડ, કુંડલ, કપિલ, બ્રાહ્મણ, એ ચારે વિશેષણનું જ્ઞાન, અને નેત્રસંયોગ હોય, ત્યાં દંડવાળો, કુંડલવાળો, કપિલવર્ણ બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, જ્યાં ચૈત્રવિશિષ્ટ દંડવિશેષણનું અને ચૈત્રવિશિષ્ટ કુંડલવિશેષણનું તેમ કપિલ અને બ્રાહ્મણત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને નેત્રસંયોગ હોય ત્યાં ચૈત્રદંડવાળો ચૈત્રકુંડલવાળો કપિલવર્ણ બ્રાહ્મણ છે એવું ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે. એ પ્રકારે જો વિશેષણનું પૃથક્ જ્ઞાન હોય તો તે વિશેષણવિશિષ્ટનું જ્ઞાન થાય છે. એવો નિયમ હોવાથી, સામગ્રીનો ભેદ સંભવ છે, તથાપિ વિશિષ્ટ જ્ઞાનમાં જે વિશેષણજ્ઞાન છે તે હેતુ વિશેષણવિશેષ્ય-જ્ઞાન છે.

જો વિશેષણવિશેષ્યજ્ઞાનને કારણ ન માનીએ તો નેત્રસંયોગથી સર્વ પ્રકારનું જ્ઞાન કેમ થતું નથી? જ્યાં ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય છે ત્યાં કદાચિત ઘટ છે એવું પ્રત્યક્ષ થશે, કદાચિત પૃથ્વી છે એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત દ્રવ્ય છે એવું જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં આકાર વિશેષણનું જ્ઞાન અને ઇન્દ્રિયનો સંયોગ હોય ત્યાં ઘટ

છે એવું જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં પૃથ્વીત્વરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન અને ઇંદ્રિયનો ઘટ સાથે સંયોગ હોય ત્યાં પૃથ્વી છે એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યાં ઘટત્વ, પૃથ્વીત્વ, એ ઉભય વિશેષણનું જ્ઞાન અને ઈંદ્રિયનો સંયોગ હોય ત્યાં ઘટ પૃથ્વી છે એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ ઉપરથીજ જણાશે કે ઘટ સાથે ઈંદ્રિયના સંયોગરૂપ કારણ એક છે, અને વિષય જે ઘટ તે પણ એક છે, અને ઘટત્વ પૃથ્વીત્વ જાતિ ઘટમાં સદા રહે છે, તથાપિ કદાચિત્ ઘટત્વસહિત ઘટમાત્રને જ્ઞાન વિષય કરે છે, દ્રવ્યત્વ પૃથ્વીત્વ આદિ જાતિ અને રૂપાદિ ગુણ તેમને 'ઘટ છે' એ જ્ઞાન વિષય કરતું નથી. કદાચિત્ 'પૃથ્વી છે' એવું જે ઘટનુ જ્ઞાન તે ઘટમાંના ઘટત્વને પણ વિષય કરતું નથી; પણ પૃથ્વીત્વ અને ઘટ, તથા પૃથ્વીત્વના સંબંધને વિષય કરે છે. કદાચિત્ પૃથ્વીત્વ ઘટત્વજાતિ, અને તેમનો ઘટ સાથે સંબંધ, તથા ઘટ એ સર્વને વિષય કરે છે. આ રીતિએ, જ્ઞાનનો ભેદ સામગ્રીભેદ વિના થતો નથી; અને વિશેષણજ્ઞાનરૂપ સામગ્રી તેનો ભેદ તેજ જ્ઞાનની વિલક્ષણતાનો હેતુ છે. જ્યાં 'ઘટ છે' એવું જ્ઞાન થાય, ત્યાં ઘટ અને ઘટત્વ તથા ઘટ સાથે ઘટત્વ નો સમવાયસંબંધ ને ભાસે છે. જ્યાં 'પૃથ્વી છે' એવું ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યાં ઘટ અને પૃથ્વીત્વ, તથા ઘટ સાથે પૃથ્વીત્વનો સમવાયસંબંધ તે ભાસે છે.

૧૫
વિશેષણ અને વિશેષ્યનું સ્વરૂપ

અત્ર ઘટત્વ અને પૃથ્વીત્વ વિશેષણ છે, ઘટ વિશેષ્ય છે; કેમકે સંબંધનું જે પ્રતિયોગી તે વિશેષણ કહેવાય, અને સંબંધનું અનુયોગી તે વિશેષ્ય કહેવાય. જેનો સંબંધ હોય તે સંબંધનું પ્રતિયોગી, અને જેમાં સંબંધ હોય તે અનુયોગી જાણવું. ઘટત્વ અને પૃથ્વીત્વનો સમવાયસંબંધ ઘટમાં ભાસે છે, માટે ઘટત્વ પૃથ્વીત્વ સમવાયસંબંધનાં પ્રતિયોગી હોવાથી વિશેષણ છે; અને એ સંબંધનો અનુયોગી ઘટ છે તેથી તે વિશેષ્ય છે. જ્યાં 'દંડી પુરુષ છે' એવું જ્ઞાન થાય ત્યાં દંડત્વવિશિષ્ટદંડ સંયોગસંબંધથી પુરુષત્વવિશિષ્ટપુરુષમાં ભાસે છે. એવું એજ જ્ઞાન "કાષ્ઠવાળો મનુષ્ય છે" એ પ્રકારે થાય ત્યાં કાષ્ઠત્વવિશિષ્ટદંડ મનુષ્યત્વવિશિષ્ટપુરુષમાં સંયોગસંબંધથી ભાસે છે. પ્રથમજ્ઞાનમાં દંડત્વવિશિષ્ટદંડ સંયોગનો પ્રતિયોગી હોવાથી વિશેષણ છે, પુરુષત્વવિશિષ્ટપુરુષ સંયોગનો અનુયોગી હોવાથી વિશેષ્ય છે. બીજા જ્ઞાનમાં કાષ્ઠત્વવિશિષ્ટદંડ પ્રતિયોગી છે, મનુષ્યત્વવિશિષ્ટપુરુષ અનુયોગી છે. ઉભયે જ્ઞાનમાં યદ્યપિ દંડ વિશેષણ છે, અને પુરુષ વિશેષ્ય છે; તથાપિ પ્રથમજ્ઞાનમાં દંડવિષે દંડત્વ ભાસે છે, કાષ્ઠત્વ ભાસતું નથી, અને પુરુષમાં પુરુષત્વ ભાસે છે, મનુષ્યત્વ ભાસતું નથી; તેમજ બીજા જ્ઞાનમાં દંડવિષે કાષ્ઠત્વ ભાસે છે, દંડત્વ ભાસતું નથી, અને પુરુષવિષે મનુષ્યત્વ ભાસે છે, પુરુષત્વ ભાસતું નથી. દંડત્વ અને કાષ્ઠત્વ દંડનાં વિશેષણ છે, કેમકે દંડત્વાદિકનો દંડ સાથે (દંડમાં) જે સંબંધ તેનાં પ્રતિયોગી દંડત્વાદિક છે; અને દંડત્વાદિકનો સંબંધ દંડમાં છે એટલે અનુયોગી હોવાથી દંડ વિશેષ્ય છે. આ પ્રકારે દંડત્વનું વિશેષ્ય દંડ છે, તે દંડ પુરુષનું વિશેષણ છે, કેમકે દંડનો પુરુ-

ષ સાથે (પુરુષમાં) જે સંયોગસંબંધ તેનો પ્રતિયોગી દંડ છે, એટલે પુરુષનું વિશેષણ છે; અને એ સંયોગનો પુરુષ અનુયોગી છે, તેથી વિશેષ્ય છે. જેમ પુરુષનું દંડ વિશેષણ છે, તેમ પુરુષત્વ મનુષ્યત્વ પણ પુરુષનાં વિશેષણ છે, કેમકે જેમ દંડનો પુરુષ સાથે સંયોગસંબંધ ભાસે છે, તેમ પુરુષત્વાદિક જાતિનો પણ સમવાયસંબંધ ભાસે છે, ને તેનાં પુરુષત્વાદિક પ્રતિયોગી હોવાથી, તે વિશેષણજ છે, અને અનુયોગી હોવાથી પુરુષ વિશેષ્ય છે. પરંતુ એટલો ભેદ છે કે પુરુષના ધર્મ જે પુરુષત્વ મનુષ્યત્વાદિક તે તો કેવલ પુરુષવ્યક્તિનાં વિશેષણ છે. દંડાદિક પણ દંડત્વાદિક ધર્મનાં વિશેષ્ય છે, અને પુરુષત્વાદિકનાં વિશેષણ છે. પરંતુ દંડત્વાદિક વિશેષણના સંબંધને ધારણ કરીને, દંડાદિક, ઉત્તરકાલમાં, પુરુષાદિક વિશેષ્યનાં સંબંધી થાય છે. આ રીતે પુરુષત્વ મનુષ્યત્વ એ કેવલવ્યક્તિનાં વિશેષણ છે, અને પુરુષત્વ વા મનુષ્યત્વ-વિશિષ્ટપુરુષવ્યક્તિનું દંડત્વ વા કાષ્ઠત્વ-વિશિષ્ટદંડ વિશેષણ છે; કેવલ દંડવ્યક્તિનાં વિશેષણ દંડત્વ કે કાષ્ઠત્વ છે.[૧૭]

આ રીતે જ્ઞાનની વિલક્ષણતાનો વિચાર કરીએ તો તે બહુ સૂક્ષ્મ છે; ચક્રવર્તી ગદાધર ભટ્ટાચાર્યે સંગતિ ગ્રંથમાં લખ્યો છે; જયરામ પંચાનન ભટ્ટાચાર્યે તથા રઘુનાથ ભટ્ટાચાર્યે વિષયતાવિચાર ગ્રંથ કર્યો છે ત્યાં લખ્યો છે. સૂક્ષ્મ પદાર્થ સંસ્કૃત વાણીવિના લખી શકાતા નથી, અને તે દુર્બોધ છે, એટલે અતિ સ્થૂલ રીતિમાત્ર જણાવી છે,

(૧૭. જે વિશેષણ તેજ પ્રકાર, અને તે ધર્મને પ્રકારતા કહે છે. વિશેષ્ય ધર્મ તેને વિશેષ્યતા કહે છે. અને વિશેષણવિશેષ્યના સંબંધને સંસર્ગ કહે છે. એમ એક વિષયતા ત્રણ પ્રકારની છે: પ્રકાર, વિશેષ્ય, સંસર્ગ. 'દંડવાળો પુરુષ' એ જ્ઞાનમાં પ્રથમ દંડ અને પુરુષ એ બેનું જ્ઞાન થવું જોઇએ. દંડત્વ એ વિશેષણવાળું દંડવિશેષણનું જ્ઞાન થાય, તથા પુરુષત્વ એ વિશેષણવાળું પુરુષનું જ્ઞાન થાય ત્યારે દંડ અને પુરુષનું જ્ઞાન થાય. દંડત્વપ્રકારક દંડવિશેષ્યક જ્ઞાન તે દંડજ્ઞાન, એમ પુરુષત્વપ્રકારક પુરુષવિશેષ્યક જ્ઞાન તે પુરુષજ્ઞાન. આવાં બે જ્ઞાન થયાં તેમાં દંડ તથા પુરુષની વિશેષ્યતા મુખ્ય વિશેષ્યતા છે. પણ જ્યારે દંડવાળો પુરુષ એમ જ્ઞાન થયું ત્યારે દંડમાં દંડત્વનિષ્ઠ-પ્રકારતાનિરૂપિત વિશેષ્યતા છે, તેથી ભિન્નપ્રકારતા આવે છે કેમકે તે પ્રકારતાની વિશેષ્યતા પુરુષનિષ્ઠ છે. આમ થવાથી 'દંડી પુરુષ' એ જ્ઞાનમાં દંડનિષ્ઠ વિશેષ્યતા ગૌણ પડે છે, અને કેવલ 'દંડ' એ જ્ઞાનમાં વિશેષ્યતા મુખ્ય રહે છે. આવો કાંઇક ભેદ બતાવવાનો અત્ર હેતુ જણાય છે. 'દંડ' 'પુરુષ' એ જ્ઞાન દંડત્વપ્રકારક દંડવિશેષ્યક કે પુરુષત્વપ્રકારક પુરુષવિશેષ્યક થાય તેને વિશિષ્ટજ્ઞાન કહે છે; પણ 'દંડી પુરુષ' એ જ્ઞાનને વિશિષ્ટવૈશિષ્ટ્યાવગાહી જ્ઞાન કહે છે. જ્ઞાનમાત્રનો પ્રકાર જાણવામાં મુખ્ય કારણ એટલે કે વિશિષ્ટજ્ઞાનનું મુખ્ય કારણ વિશેષણજ્ઞાન છે એ વાત સ્પષ્ટ રીતે સમજવા માટે આટલો વિસ્તાર કર્યો છે, તે સારી રીતે લક્ષમાં આવશે તો આગળનો વિષય દુસ્તર લાગશે નહિ)

૧૬

વિશેષણવિશેષ્યજ્ઞાનભેદપૂર્વક ન્યાયાનુસારભ્રમ

આ પ્રકારે વિશિષ્ટજ્ઞાનનો હેતુ વિશેષણજ્ઞાન છે; તે વિશેષણજ્ઞાન કદીક સ્મૃતિરૂપ હોય છે, કદીક નિર્વિકલ્પ હોય છે, કદીક વિશિષ્ટજ્ઞાન હોય છે.

વિશેષણ વિશેષ્યથી પહેલાં વિશેષણમાત્ર સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થાય, ત્યાં વિશેષણમાત્રનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયસંબંધજન્ય છે, તે પણ નિર્વિકલ્પકજ્ઞાન છે. જ્યાં પુરુષના વિના કેવલ દંડ સાથે ઇંદ્રિયસંબંધ થાય, અને ઉત્તરક્ષણે પુરુષ સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં દંડરૂપ વિશેષણનું જ્ઞાન વિશેષણમાત્રના સંબંધથી ઉપજે છે. તે થકી ઉત્તરક્ષણે "દંડી પુરુષ" એવું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે. "ઘટ" એ વિશિષ્ટજ્ઞાનપૂર્વે 'ઘટત્વ' રૂપ વિશેષણનું ઇંદ્રિયસંબંધથી નિર્વિકલ્પજ્ઞાન થાય છે, ને તે પછી ઉત્તરક્ષણે 'ઘટત્વવિશિષ્ટઘટ' એ જ્ઞાન થાય છે. જે ઇન્દ્રિયસંબંધથી ઘટત્વનું નિર્વિકલ્પકજ્ઞાન થાય, તેજ ઇંદ્રિયસંબંધથી ઘટત્વવિશિષ્ટઘટનું સવિકલ્પક જ્ઞાન થાય છે; ઘટત્વના નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનનું કરણ ઇન્દ્રિય છે, ઇન્દ્રિયનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ વ્યાપાર છે. ઘટત્વવિશિષ્ટઘટના સવિકલ્પ જ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ કરણ છે, ને નિર્વિકલ્પકજ્ઞાન વ્યાપાર છે. આ રીતે કેટલાક આધુનિક નૈયાયિકો નિર્વિકલ્પ અને સવિકલ્પજ્ઞાનના કરણનો ભેદ માને છે.

પણ તે સંપ્રદાયવિરુદ્ધ છે; કેમકે વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ કરણ કહેવાય છે; એ મત પ્રમાણે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું કરણ હોવાથી ઇન્દ્રિયજ પ્રમાણ કહેવાય છે. પણ આધુનિક રીતિ પ્રમાણે તો સવિકલ્પ જ્ઞાનનું કરણ હોવાથી, ઇન્દ્રિયના સંબંધને પણ પ્રમાણ માનવો જોઈએ, ને સંપ્રદાયવાળા સંબંધને પ્રમાણ માનતા નથી, માટે ઉભયે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું કરણ ઇન્દ્રિયજ છે, તેથી તે પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે. પરંતુ નિર્વિકલ્પજ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયનો સંબંધમાત્રજ વ્યાપાર છે, અને સવિકલ્પજ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયનો સંબંધ તથા નિર્વિકલ્પજ્ઞાન બે વ્યાપાર છે. ઉભયે પ્રકારનાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું કરણ હોવાથી ઇન્દ્રિય પ્રત્યક્ષપ્રમાણ છે.

ધર્મ અને ધર્મીના સંબંધને વિષય કરવાવાળા જ્ઞાનને સવિકલ્પક જ્ઞાન કહીએ છીએ. "ઘટ છે" આ જ્ઞાનથી ઘટમાં ઘટત્વનો સમવાય ભાસે છે. એટલે સવિકલ્પક જ્ઞાનના વિષય ત્રણ છે: ધર્મ, ધર્મી, સમવાય. 'ઘટ છે' એ વિશિષ્ટ-જ્ઞાન સંબંધને વિષય કરે છે તેથી તે સવિકલ્પક કહેવાય છે. આ થકી ભિન્ન જ્ઞાનને નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન કહે છે. સવિકલ્પક નિર્વિકલ્પક જ્ઞાનનાં લક્ષણ વિસ્તારથી શિનકીમાં લખ્યાં છે, અર્થ અતિસૂક્ષ્મ છે, એટલે વિસ્તાર કર્યો નથી. આમ સર્વ રીતે જોતાં એટલું સિદ્ધ થયું કે પ્રથમ વિશિષ્ટજ્ઞાનનું જનક વિશેષણજ્ઞાન, નિર્વિકલ્પક જ્ઞાન, છે.

એક વાર 'ઘટ છે' એવું વિશિષ્ટજ્ઞાન થયા પછી ફરી ઘટનું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય ત્યાં ઘટ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ છે. તેથીજ પૂર્વ અનુભવને લીધે 'ઘટત્વ'ની સ્મૃતિ થાય છે; અને સ્મૃતિ પછીના ઉત્તરક્ષણમાં 'ઘટ છે' એ વિશિષ્ટજ્ઞાન ઉપજે છે. આ પ્રકારે દ્વિતીયાદિક જે વિશિષ્ટજ્ઞાન તે સર્વના હેતુરૂપ જે વિશેષણજ્ઞાન તે સ્મૃતિરૂપ છે. જ્યાં દોષસહિત નેત્રનો સં

રજ્જુ સાથે અથવા શુક્તિ સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં દોષના બળથી, સર્પત્વ અને રજતત્વની સ્મૃતિ થાય છે, રજ્જુત્વ અને શુક્તિત્વની થતી નથી. વિશિષ્ટજ્ઞાનનો હેતુ જે વિશેષણજ્ઞાન તે જે ધર્મને વિષય કરે, તેજ ધર્મ વિશિષ્ટજ્ઞાનથકી વિષયમાં ભાસે છે. સર્પત્વ અને રજતત્વ એ જે સ્મૃતિજ્ઞાન તે રજ્જુત્વ અને શુક્તિત્વને વિષય કરતું નથી, પણ સર્પત્વ અને રજતત્વને વિષય કરે છે, એટલે 'સર્પ છે' એવું રજ્જુનું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે, ત્યારે રજ્જુમાં સર્પત્વ ભાસે છે; એમજ 'રજત' છે એવું શુક્તિનું વિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે, ત્યારે શુક્તિમાં રજતત્વ ભાસે છે. 'સર્પ છે' આ વિશિષ્ટભ્રમમાં વિશેષ્ય રજ્જુ છે, સર્પત્વ વિશેષણ છે, કેમકે સર્પત્વનો સમવાયસંબંધ રજ્જુમાં ભાસે છે, એટલે તે સમવાયનું સર્પત્વ પ્રતિયોગી છે અને રજ્જુ અનુયોગી છે. એમજ 'રજત છે' એ વિશિષ્ટભ્રમમાં પણ રજતત્વનો શુક્તિમાં સમવાયસંબંધ હોવાથી રજતત્વ પ્રતિયોગી છે, ને શુક્તિ અનુયોગી છે. સર્પત્વ રજતત્વ જે પ્રતિયોગી તે વિશેષણ, અને રજ્જુ શુક્તિ જે અનુયોગી તે વિશેષ્ય. આ પ્રકારે ભ્રમજ્ઞાનમાત્રમાં વિશેષણના અભાવવાળા વિશેષ્યમાં વિશેષણ ભાસે છે; તેથી ન્યાયમતમાં વિશેષણના અભાવવાળામાં વિશેષણની પ્રતીતિ તે ભ્રમ કહેવાય છે. તેનેજ અયથાર્થજ્ઞાન કહે છે: અન્યથાખ્યાતિ કહે છે. ભ્રમજ્ઞાનના સૂક્ષ્મ વિચાર અન્યથાખ્યાતિવાદ નામના ગ્રંથમાં ચક્રવર્તી ગદાધર ભટ્ટાચાર્યે લખ્યા છે, પણ તે દુર્બોધ છે, માટે અત્ર લખ્યા નથી. આમ સ્પષ્ટ થયું કે ન્યાયમતાનુસાર સર્પાદિક ભ્રમના વિષય રજ્જુ આદિક છે, સર્પાદિક નહિ, અને પ્રત્યક્ષરૂપ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇન્દ્રિયજન્ય છે.

૧૭

વેદાન્તાનુસાર ઇન્દ્રિયઅજન્ય ભ્રમ.

પરન્તુ વેદાન્તસિદ્ધાન્તમાં તો સર્પભ્રમનો વિષય રજ્જુ નથી, પણ અનિર્વચનીય સર્પજ છે; ભ્રમજ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય નથી; ન્યાયમતમાં જ્ઞાનમાત્રનો આશ્રય આત્મા છે, પણ વેદાન્તમતમાં જ્ઞાનનું ઉપાદાનકારણ છે તેજ અંતઃકરણના જ્ઞાનનો આશ્રય છે, ન્યાયમતમાં જે સુખાદિક આત્માના ગુણ કહ્યા છે તે બધા અંતઃકરણના પરિણામ છે, તેથી અંતઃકરણના ધર્મ છે, આત્માના નહિ. પરન્તુ જે ભ્રમજ્ઞાન તે અંતઃકરણનો પરિણામ નથી, અવિદ્યાનો પરિણામ છે, તે વિચારસાગરમાં બતાવેલું છે, એટલે અત્ર વિસ્તાર કર્યો નથી.

ભ્રમજ્ઞાનનું સ્વરૂપ સંક્ષેપથકી આ પ્રકારે છે. અંધકારસહિત પુરુષના દોષસહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબંધ થયો ત્યાં રજ્જુનો વિશેષધર્મ રજ્જુત્વ ભાસતો નથી; તેમ રજ્જુમાં જે તંતુરૂપ અવયવ છે તે ભાસતા નથી; પણ રજ્જુમાં સામાન્ય ધર્મ "ઇદંતા"‡ ભાસે છે. તેજ રીતે શુક્તિમાં પણ શુક્તિત્વ, નીલપૃષ્ઠતા, ત્રિકોણતા, ભાસતાં નથી, પણ સામાન્યધર્મ "ઇદંતા" ભાસે છે. આમ હોવાથી, નેત્રદ્વારા, અંતઃકરણ રજ્જુને પ્રાપ્ત થઈ

---

* સમવાયિકારણ.

‡ 'આ કાંઈક છે' એટલુંજ સામાન્યજ્ઞાન, વિશિષ્ટજ્ઞાન નહિ, તેને ઇદંતા કહે છે.

દંડાકાર પરિણામ પામે છે. એવી જે દંડાકાર વૃત્તિ, તેથી ઉપહિત જે ચૈતન્ય, તેમાં જે અવિદ્યા, તે અવિદ્યાના સર્પાકાર અને જ્ઞાનાકાર બે પરિણામ થાય છે. એજ પ્રકારે દંડસંસ્કાર-સહિત પુરુષના દોષસહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબંધ થતાં જે વૃત્તિ થાય છે તેમાં દંડ તથા તેનું જ્ઞાન એ બે અવિદ્યાના પરિણામ થાય છે. માળાસંસ્કારસહિત પુરુષનાં સદોષ નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબંધ થતાં જે દંડાકાર વૃત્તિ થાય છે તે વૃત્તિઉપહિત ચૈતન્યનિષ્ઠ અવિદ્યાના માળા અને તેનું જ્ઞાન એ બે પરિણામ થાય છે. જ્યાં એકજ રજ્જુ સાથે ત્રણે પુરુષનાં સદોષ નેત્રનો સંયોગ થઈ સર્પ, દંડ, માળા, એવા ત્રણને અનુક્રમે ભ્રમ થાય, ત્યાં પોતપોતાની વૃત્તિઉપહિતચૈતન્યનિષ્ઠ અવિદ્યામાં જે વિષય ઉપજ્યો હોય તે તેનેજ પ્રતીત થાય છે, અન્યને નહિ. આ રીતે ભ્રમજ્ઞાન સન્નિકર્ષજન્ય નથી, કિંતુ અવિદ્યાની વૃત્તિરૂપ છે. પરન્તુ જે વૃત્તિઉપહિતચૈતન્યનિષ્ઠ અવિદ્યાનો પરિણામ ભ્રમ છે, તે દંડાકારવૃત્તિ, તેનો રજ્જુ આદિક વિષય સાથે સંબંધ થઈ ઉપજે છે, તેથી ભ્રમજ્ઞાન સન્નિકર્ષજન્ય છે એમ પ્રતીત થાય છે. અનિર્વચનીયખ્યાતિનું* નિરૂપણ, તેમ અન્યથાખ્યાતિ આદિકનું ખંડન ગૌડબ્રહ્માનંદકૃત ખ્યાતિવિચારમાં લખ્યું છે, પણ તે અતિ કઠિન હોવાથી, અહીં લખ્યું નથી. આ પ્રકારે વેદાન્તસિદ્ધાન્તમાં ભ્રમજ્ઞાન સન્નિકર્ષજન્ય નથી.

૧૮

ન્યાયવેદાન્તની અન્યવિલક્ષણતા.

એજ રીતે વેદાન્તસિદ્ધાન્તમાં અભાવનું જ્ઞાન પણ ઇન્દ્રિયજન્ય નથી, પણ અનુપલબ્ધિ નામે જુદાજ પ્રમાણથી થાય છે, એટલે અભાવના પ્રત્યક્ષના હેતુ રૂપે વિશેષણતાસંબંધ જે માન્યો છે તે નિષ્ફળ છે. વળી જાતિ અને વ્યક્તિનો સમવાયસંબંધ માન્યો છે તે પણ વેદાન્તને માન્ય નથી, વેદાન્તમાં જાતિવ્યક્તિનો તાદાત્મ્યસંબંધ છે. [illegible] ઇન્દ્રિય [illegible] છે, તેમ શ્રોત્ર ઇન્દ્રિય પણ આકાશજન્ય છે, ન્યાયમતમાં [illegible] નથી [illegible] શબ્દ [illegible] છે, વેદાન્ત[illegible] છે, પરંતુ ન્યાયમતના [illegible] શબ્દ આકાશનોજ ગુણ છે. વેદાન્ત[illegible] છે. વળી વેદાન્તમાં [illegible] ઇન્દ્રિય [illegible] છે, પણ [illegible] મનને ઇન્દ્રિયમાં [illegible] ઇન્દ્રિય નથી. [illegible] જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ [illegible] નથી, [illegible] કિંતુ [illegible] છે. [illegible]

---

* [illegible]

§ [illegible]

× [illegible]

માં સુખાદિનું જ્ઞાન માનસ પ્રત્યક્ષજન્ય છે, તેથી પ્રમા છે. શબ્દનું અપરોક્ષ જ્ઞાન તે તો કોઈના મતમાં પ્રમાત્મક છે, વાચસ્પતિના મતમાં મનરૂપ પ્રમાણજન્ય છે, બીજાના મતમાં શબ્દરૂપ પ્રમાણજન્ય છે.

૧૬

વાચસ્પતિના મતનો સારદૃષ્ટિથી અંગીકાર.

જેના મતમાં મન ઇંદ્રિય નથી, તેના મતમાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું લક્ષણ ઇંદ્રિયજન્યતા નથી. કિન્તુ વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ એજ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું લક્ષણ છે. વૃત્તિચેતન અને વિષયચેતનનો અભેદ શી રીતે થાય છે તે વિચારસાગરમાં સ્પષ્ટ કરેલું છે.

વાચસ્પતિનું મત પણ ઠીક છે; પરંતુ એમાં આટલો દોષ રહે છે. મનનો કોઈ અસાધારણ વિષય નથી, (એમ પ્રત્યેક ઇંદ્રિયને છે) એટલે મન ઇંદ્રિય નથી. ગીતાવચનનો વિરોધ આવે છે: ગીતાના બીજા અધ્યાયના બેતાલીસમા શ્લોકમાં "ઇંદ્રિયોથી મન પર છે" એમ કહ્યું છે, ત્યાં જો મન પણ ઇંદ્રિય હોય તો આવું કહી શકાય નહિ. બ્રહ્મ મનજ્ઞાનવિષય છે કહ્યું તે પણ ઠીક નથી; કેમકે શ્રુતિ સ્મૃતિ સર્વે બ્રહ્મ મનજ્ઞાનનો વિષય નથી એમ કહે છે. એટલે વાચસ્પતિએ મનને ઇંદ્રિય માનીને, બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર પણ મનરૂપ ઇંદ્રિયજન્ય હોય માનસ છે એમ કહ્યું છે તે વિરુદ્ધ છે; અંતઃકરણની અવસ્થામાત્ર તે મન છે, ને તે અંતઃકરણ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનને આશ્રય હોવાથી કર્તા છે, એટલે જે કર્તા છે તે કરણ રૂપ નહિ—એટલે મન ઇંદ્રિય નથી. અને જે કોઈ મનની ઇંદ્રિયતાના વિષયમાં કહે છે તે ઉપર વિચાર કરી જોતાં તે ઠીક લાગતા નથી. કેમકે મનનો અસાધારણ વિષય સુખદુઃખ ઇચ્છાદિક છે, તથા અંતઃકરણવિશિષ્ટ જીવ છે; વળી ગીતામાં મન ઇંદ્રિયથી પર છે એમ કહ્યું છે ત્યાં તે ઇંદ્રિયશબ્દથી બાહ્ય ઇંદ્રિયનું ગ્રહણ છે એટલે મન જે અંતરિંદ્રિય તે પર હોય, તેથી ત્યાં પણ વિરોધ નથી. વળી બ્રહ્મ મનજ્ઞાનનું વિષય નથી એમ કહ્યું તે પણ અભિપ્રાય આ પ્રકારે છે. કામક્રોધાદિસહિત જે વિક્ષિપ્ત મન તેનાથી ઉત્પન્ન જ્ઞાનનો વિષય બ્રહ્મ નથી. મનજ્ઞાનની ફલવ્યાપ્તિ બ્રહ્મવિષે નથી. વૃત્તિમાં જે ચિદાભાસ તે ફલ, તેનો વિષય બ્રહ્મ નથી. વૃત્તિ ઘટાદિક અજ્ઞાત પદાર્થને પામે ત્યાં વૃત્તિ અને ચિદાભાસ ઉભય, એ બે કરીને વિષય, પરંતુ બ્રહ્માકાર વૃત્તિમાં જે ચિદાભાસ તેને વ્યાપ્ય કહેવું વિષય બ્રહ્મ નથી; બ્રહ્મ તો વૃત્તિમાત્રનો વિષય છે. આ વાત વિચારસાગરના ચતુર્થ તરંગમાં સ્પષ્ટ કરેલી છે. જેમ મનની વિષયતાનો શ્રુતિએ નિષેધ છે, તેમ શબ્દની વિષયતાનો પણ નિષેધ કરેલો છે. યતો વાચો નિવર્તન્તે અપ્રાપ્ય મનસા સહ* એ આ નિષેધનું વચન છે, તેમાં બ્રહ્મ શબ્દ-

---

‡ મનને ઇંદ્રિય માનનાર અને ન માનનાર.

* જ્યાંથી મન સહિત વાણી તેને પામ્યા વિના પાછી વળે છે.

જ્ઞાનનો વિષય નથી એમ અર્થ સ્વીકારવામાં આવે તો, મહાવાક્યો પણ શબ્દરૂપજ છે એ રીતે તેમનાથી ઉપજતા જ્ઞાનનો પણ વિષય બ્રહ્મ રહેશે નહિ, અને સિદ્ધાંતનો ભંગ થશે; તેથી નિષેધનું જે એ વચન તેનો અર્થ આરીતે ઘટાવવો. શબ્દની જે શક્તિવૃત્તિ તજ્જન્ય જે જ્ઞાન તેનો વિષય બ્રહ્મ નથી, પરંતુ શબ્દની લક્ષણાવૃત્તિજન્ય* જ્ઞાનનો વિષય છે. પરંતુ તે લક્ષણાવૃત્તિજન્ય જ્ઞાનમાં પણ ચિદાભાસરૂપ જે ફલ તેનો વિષય બ્રહ્મ નથી, કેવળ આવરણભંગરૂપ વૃત્તિમાત્રની વિષયતા બ્રહ્મમાં છે. ત્યારે એમ ફલિત થયું કે શબ્દજન્ય જ્ઞાનની વિષયતાનો કેવળ નિષેધ નથી; તો એજ પ્રમાણે માનસજન્ય જ્ઞાનની વિષયતાનો પણ કેવલ નિષેધ નથી. સંસ્કારરહિત મન બ્રહ્મજ્ઞાનમાં હેતુ થતું નથી, અને માનસજ્ઞાનમાં પણ જે ચિદાભાસ અંશ છે તેની વિષયતા બ્રહ્મમાં નથી એમ તાત્પર્ય છે. અને જો એમ કહે કે બ્રહ્મજ્ઞાનનું મન તો કરણ છે, તો બ્રહ્મજ્ઞાન બે પ્રમાણજન્ય છે એમ કહેવું પડશે, કેમકે મહાવાક્યો બ્રહ્મજ્ઞાનનાં કરણ છે એવું તો ભાષ્યકારાદિકોએ ઘણું પ્રતિપાદન કર્યું છે, એટલે તેનો નિષેધ થતો નથી. હવે મનને પણ કરણતા કહો, તો પ્રમાકરણ તે પ્રમાણ, એટલે બ્રહ્મપ્રમાનું એક કરણ શબ્દ (મહાવાક્ય ગત) તો છ, અને બીજું મન થશે એ વાત દૃષ્ટવિરુદ્ધ છે, કેમકે ચાક્ષુષ આદિક પ્રમાના નેત્રાદિક એક એકજ પ્રમાણ છે. કોઈ પણ પ્રમાના હેતુરૂપ બે પ્રમાણ દીઠાં કે સાંભળ્યાં નથી. નૈયાયિકો પણ ચાક્ષુષાદિક પ્રમામાં મનની સહકારિતા માને છે, અને પ્રમાણતા તો નેત્રાદિકનીજ માને છે, મનની નહિ, સુખાદિકના જ્ઞાનમાં પણ કેવલ મનનીજ પ્રમાણતા માને છે, અન્યની નહિ માટે એકજ પ્રમાને બે પ્રમાણ માનતાં એ દૃષ્ટવિરુદ્ધ છે. જ્યાં એક પદાર્થ બે ઇન્દ્રિયોને યોગ્ય હોય, જેમકે ઘટ નેત્ર તથા ત્વક્ ઉભય યોગ્ય છે, ત્યાં પણ બે પ્રમાણથી એક પ્રમા થતી નથી, નેત્રપ્રમાણથી ઘટની ચાક્ષુષપ્રમા થાય છે, ત્વક્પ્રમાણથી ત્વાચપ્રમા થાય છે. આ રીતે બ્રહ્મજ્ઞાનમાં મનની કરણતા સ્વીકારવામાં જે દોષ ઉપપાદિત કર્યો તે ઠીક નથી; કેમકે પ્રત્યભિજ્ઞાનરૂપ† પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાં પૂર્વ અનુભવ અને ઇન્દ્રિય બે પ્રમાણથી એક પ્રમા થાય છે; એટલે એક પ્રમા ને બે પ્રમાણ એ દૃષ્ટવિરુદ્ધ નથી. જ્યાં પ્રત્યભિજ્ઞા છે ત્યાં પૂર્વ અનુભવ સંસ્કારદ્વારા હેતુ છે, અને સંયોગાદિ સંબંધદ્વારા ઇન્દ્રિય હેતુ છે, એટલે સંસ્કારરૂપ વ્યાપારવાળું કારણ પૂર્વ અનુભવ છે, અને સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળું કરણ ઇન્દ્રિય છે, એટલે બન્ને પ્રમાકરણ હોઇ પ્રમાણ છે. એમજ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારરૂપ પ્રમાનાં કરણ શબ્દ અને મન બન્ને છે એમ કહેવામાં કશો દૃષ્ટવિરોધ નથી. એકંદર બ્રહ્મસાક્ષાત્કારને મનઇન્દ્રિયજન્ય માનવાથી બ્રહ્મની પ્રત્યક્ષતા નિર્વિવાદ સિદ્ધ થશે.

---

* શક્તિ લક્ષણાદિ વિચાર આગળ આવશે.

‡ અનુભવસિદ્ધ છે.

† પૂર્વે અનુભવ થઇ સંસ્કાર રહેલ હોય, તે સંસ્કાર પુનઃ સમાન અનુભવ થતાં સ્મૃતિરૂપે જાગ્રત થાય, અને સ્મૃતિ તથા અનુભવ ઉભયથી જે જ્ઞાન થાય તે પ્રત્યભિજ્ઞા. ઉદાહરણ, અમે પૂર્વે જાણતા, એમ કોઇને અમારો જોયેલો દેવદત્ત તે ભૂલી ગયા, ફરી જોતાં વળી જોઈએ, તે પ્રત્યભિજ્ઞા એમાં પૂર્વનો અનુભવ જેનાથી સ્મૃતિ થાય છે તે, અને વર્તમાન નેત્રવિષય, એમ બે પ્રમાણ છે

[illegible]

૨૦

પ્રત્યક્ષવિચારભેદ.

[illegible]

---

* [illegible]

‡ [illegible]

બંધ છે. જેમ ઘટાદિક સાથે રૂપાદિક તાદાત્મ્યવત્ કહેવાય તેમ અભિન્ન પણ કહેવાય, કેમકે અભિન્નનોજ તાદાત્મ્યસંબંધ થાય છે. જ્યાં શ્રોત્રથી શબ્દનો સાક્ષાત્કાર થાય છે ત્યાં ન્યાયમતમાં સમવાયસંબંધ કહ્યો છે, પણ વેદાન્તમતમાં તો શ્રોત્રેન્દ્રિય આકાશનું કાર્ય છે, એટલે જેમ ચક્ષુરાદિમાં ક્રિયા થાય છે તેમ શ્રોત્રમા પણ ક્રિયા થઇને શબ્દવાળા દ્રવ્ય સાથે શ્રોત્રનો સંયોગ થાય છે. એ પ્રકારે શ્રોત્રસંયુક્ત જે દ્રવ્ય તે સાથે શબ્દનો તાદાત્મ્યસંબંધ છે, કેમકે વેદાન્તમતમાં શબ્દ પાંચે ભૂતોનો ગુણ છે; એટલે ભેર્યાદિકમાં પણ શબ્દ છે; આમ હોવાથી શ્રોત્રના સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધે કરીને શબ્દનું પ્રત્યક્ષ થાય છે; જ્યાં શબ્દત્વનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં શ્રોત્રને સંયુક્તતાદાત્મ્યવત્તાદાત્મ્ય-સંબંધ છે વેદાન્તમતમાં જેમ શબ્દત્વ જાતિ છે તેમ તારત્વ, મંદત્વ, પણ જાતિ છે; ન્યાયમતની પેઠે જાતિ અને ઉપાધિ ભિન્ન નથી; એટલે શબ્દત્વ જાતિનો શ્રોત્ર સાથે જે સંબંધ તેજ સંબંધ તારત્વ મંદત્વનો પણ જાણવો. વેદાન્તમતમાં વિશેષણતાસંબંધ માન્યો નથી, અભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી થાય છે એમ માન્યું છે; કોઇ પણ ઇંદ્રિયથી અભાવનું જ્ઞાન થતું નથી, એટલે અભાવ અને ઇન્દ્રિયનો સંબંધ મેળવાની અપેક્ષાજ નથી. આ પ્રકારે ન્યાય અને વેદાન્તમાં પ્રત્યક્ષ વિષયે ભેદ છે.

૨૧

પ્રત્યક્ષપ્રમાનો ઉપસંહાર.

આમ પ્રત્યક્ષપ્રમાના ૭ ભેદ છે, ને તેનાં કરણ ૭ છે, તેથી ન્યાયમતમાં નેત્રાદિક ૭ ઇન્દ્રિય પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવાય છે. વાચસ્પતિના મતમાં છઠું પ્રમાણ મન છે. પંચપાદિકાના કર્તા પદ્મપાદાચાર્યના મતને અનુસરનાર મનને પ્રમાણ માનતા નથી. સુખદુઃખ તો સાક્ષિભાસ્ય છે, એટલે સુખદુઃખનું જ્ઞાન પ્રમા નથી. એમજ વિશિષ્ટજીવને વિષે અંતઃકરણભાગ સાક્ષિભાસ્ય છે, ને ચેતનભાગ સ્વયંપ્રકાશ છે, એટલે જીવનું જ્ઞાન પણ માનસ નથી. બ્રહ્મવિદ્યારૂપ અપરોક્ષજ્ઞાન યદ્યપિ પ્રમારૂપ છે, તથાપિ તેનું કરણ શબ્દ છે, મન પ્રમાણ નથી. પરન્તુ પંચપાદિકાનુસાર જે સિદ્ધાન્ત છે તેમાં પણ પ્રત્યક્ષપ્રમાના ૭ ભેદ છે, શબ્દજન્ય બ્રહ્મપ્રત્યક્ષપ્રમા છઠ્ઠી છે. અભાવનું જ્ઞાન યદ્યપિ અનુપલબ્ધિપ્રમાણ જન્ય છે, તથાપિ પ્રત્યક્ષ છે, એ વિષયે અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણમાં અધિક કહેવાશે. આમ પ્રત્યક્ષપ્રમાના સાત ભેદ સંભવે છે, તથાપિ આ ગ્રંથની રીતિ અનુસાર અભાવજ્ઞાનને પ્રત્યક્ષતા નથી, એટલે પ્રત્યક્ષપ્રમાના ૭ ભેદજ વાસ્તવિક છે.

ઇતિ પ્રત્યક્ષપ્રમાણનિરૂપણ નામ પ્રથમપ્રકાશ સમાપ્ત.

અનુમાનપ્રમાણ.

૨૨

અનુમિતિસામગ્રી.

અનુમિતિપ્રમાનું જે કરણ તે અનુમાનપ્રમાણ કહેવાય. લિંગજ્ઞાનજન્ય જે જ્ઞાન તે અનુમિતિ કહેવાય છે. ઉદાહરણ. પર્વત ઉપર ધૂમનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થઇને વન્હિનું જ્ઞાન થાય છે. ત્યાં, ધૂમનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તે લિંગજ્ઞાન કહેવાય છે, ને તે ઉપરથી વન્હિનું જ્ઞાન ઉપજે છે તે, એટલે 'પર્વત ઉપર વન્હિ છે' એ જ્ઞાન અનુમિતિજ્ઞાન છે. અર્થાત્ જેના જ્ઞાનથી સાધ્યનું જ્ઞાન થાય તે લિંગ કહેવાય. અનુમિતિજ્ઞાનનો વિષય સાધ્ય કહેવાય છે; અત્ર અનુમિતિનો વિષય વન્હિ છે માટે વન્હિ સાધ્ય છે. ધૂમજ્ઞાનથી વન્હિરૂપ સાધ્યનું જ્ઞાન થાય છે, માટે ધૂમ લિંગ છે. વ્યાપ્યના જ્ઞાનથી વ્યાપકનું જ્ઞાન થાય છે, માટે વ્યાપ્યનેજ લિંગ કહે છે, વ્યાપકને સાધ્ય કહે છે. જે વ્યાપ્તિવાળું તે વ્યાપ્ય કહેવાય છે; વ્યાપ્તિનિરૂપક તે વ્યાપક કહેવાય છે; અને અવિનાભાવરૂપ સંબંધને વ્યાપ્તિ કહે છે. ધૂમવિષે વન્હિનો અવિનાભાવ* રૂપ સંબંધ છે, તેનુંજ નામ ધૂમવિષે વન્હિની વ્યાપ્તિ કહેવાય; ધૂમ વન્હિનો વ્યાપ્ય કહેવાય; અને એ વ્યાપ્તિનિરૂપક વન્હિ છે માટે વન્હિ ધૂમનો વ્યાપક કહેવાય. જેના વિના જે હોઇ ન શકે તેનો તેની સાથે અવિનાભાવરૂપસંબંધ જાણવો. વન્હિ વિના ધૂમ હોઇ ન શકે, એટલે વન્હિનો અવિનાભાવરૂપસંબંધ ધૂમમાં થયો, વન્હિમાં ધૂમનો અવિનાભાવ ન થયો, કેમકે તપ્ત લોહગોલકમાં ધૂમ વિના પણ વન્હિ હોઇ શકે છે, એટલે ધૂમનો વ્યાપ્ય વન્હિ નથી, પણ વન્હિનો વ્યાપ્ય ધૂમ છે. એજ રીતે રૂપનો વ્યાપ્ય રસ છે. પૃથ્વી જલ તેજમાં રૂપ રહે છે, પૃથ્વીને જલમાં રસ રહે છે, એટલે રૂપનો અવિનાભાવરૂપસંબંધ રસવિષે હોવાથી રૂપનો વ્યાપ્ય રસ છે. પણ રૂપવિષે તો રસનો વિનાભાવ છે, તેજમાં રસનો વિનાભાવ છે, એટલે રસનું વ્યાપ્ય રૂપ ન થઇ શકે. જેનો જેનાથી વ્યભિચાર હોય તે તેનું વ્યાપ્ય થઇ શકે નહિ. જે અધિક દેશમાં રહે તે વ્યભિચારી કહેવાય; ધૂમથી અધિક દેશમાં રહેનાર જે વન્હિ તે ધૂમનો વ્યભિચારી છે, રસથી અધિક દેશમાં રહેનાર રૂપ રસનું વ્યભિચારી છે. જે ન્યૂન દેશમાં રહે તેને વિષે અવિનાભાવસંબંધ બને છે, તેજ વ્યાપ્ય કહેવાય છે. વન્હિથી ન્યૂન દેશમાં રહેનાર ધૂમને વિષે વન્હિનો અવિનાભાવ રૂપ ધર્મ છે, ને ધૂમ વ્યાપ્ય છે; રૂપથી ન્યૂન દેશમાં રસ રહે છે માટે રસ વ્યાપ્ય છે. જેમ ન્યૂન દેશમાં રહેવાવાળાને વિષે અધિક દેશમાં રહેવાવાળાની વ્યાપ્તિ છે તેમ ઉભયે પદાર્થ સમાન દેશમાં રહેવાવાળા હોય તેમની પણ પરસ્પર વ્યાપ્તિ છે એમ જાણવું. ગંધગુણ અને પૃથ્વીત્વજાતિ કેવલ પૃથ્વીમાં રહેનારાં છે; ત્યાં ગંધની વ્યાપ્તિ પૃથ્વીત્વમાં છે, ને પૃથ્વીત્વની વ્યાપ્તિ ગંધમાં છે; એમજ સ્નેહગુણ અને

---

* અવિનાભાવ એટલે "વિના ન હોવાપણું." અર્થાત્ ધૂમ વિષે વન્હિનો અવિનાભાવ છે ત્યાં એમ અર્થ થયો કે ધૂમનું વન્હિ વિના ન હોવાપણું છે, અર્થાત્ ધૂમ હોય તો વન્હિ હોવીજ જોઇએ એવો નિયતસહચારનો સંબંધ તે વ્યાપ્તિ એમ તાત્પર્ય જાણવું.

"પર્વતો વહ્નિમાન્ છે" એવી અનુમિતિ થાય છે.

૨૬

ન્યાયાનુસાર અનુમિતિક્રમ.

યદ્યપિ ન્યાયમતમાં અનુમાનપ્રસંગને વિષે અનેક પક્ષ છે ને તે તેમના ગ્રન્થોમાં પ્રસિદ્ધ છે, તથાપિ સકલનૈયાયિકમતસંમત અનુમિતિક્રમ આ પ્રમાણે છે. પ્રથમ તો રસોડા વગેરે સ્થાનોમાં હેતુ§ અને સાધ્યનું સહચારદર્શન થાય છે; ને તેથી હેતુને વિષે સાધ્યની વ્યાપ્તિનો નિશ્ચય થાય છે. ત્યાર પછી પર્વતાદિકને વિષે હેતુનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ને તે પછી સંસ્કારનો ઉદ્બોધ થઇ વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થાય છે. ને પછી સાધ્યની વ્યાપ્તિવાળો† જે હેતુ તેનું પક્ષને* વિષે પ્રત્યક્ષ થાય છે. એને પરામર્શ કહે છે. "વહ્નિવ્યાપ્યધૂમવાન્ પર્વત" એ પરામર્શનો આકાર છે; અર્થાત્ "સાધ્યવ્યાપ્ય હેતુમાન્ પક્ષ" એ પરામર્શનો સામાન્ય આકાર છે. એ પછી "પર્વત વહ્નિમાન્ છે" એવું અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે. આ ક્રમથી અનુમિતિ થાય છે.

પરન્તુ પ્રાચીન* મતમાં અનુમિતિનું કરણ પરામર્શને માને છે; બીજાં બધાં જ્ઞાનને અન્યથાસિદ્ધ કહે છે. તે મતમાં પરામર્શજ અનુમાન છે. યદ્યપિ પરામર્શ ને વ્યાપાર નથી તથાપિ તે મતમાં વ્યાપારહીન કારણને પણ કરણ માને છે એટલે નિર્વાહ થાય છે. એમ પરામર્શજ અનુમિતિનું કરણ હોવાથી અનુમાન છે.

કોઈ નૈયાયિક જ્ઞાનહેતુને અનુમાન કહે છે; કોઈ પક્ષમાં હેતુના જ્ઞાનને અનુમાન કહે છે, અને વ્યાપ્તિસ્મૃતિ તથા પરામર્શને વ્યાપાર કહે છે; કોઇ વ્યાપ્તિસ્મૃતિનેજ અનુમાન કહે છે, ને પરામર્શને વ્યાપાર કહે છે; એમ નૈયાયિકોના અનેક મત છે. પરન્તુ સર્વ મતમાં પરામર્શનો સ્વીકાર છે, કોઈ પરામર્શને કરણ કહે છે, કોઇ વ્યાપાર કહે છે, પણ પરામર્શ વિના અનુમિતિ થાય નહિ એમ સકલ નૈયાયિકોનું મત છે.

---

§ જેને આટલે સુધી વ્યાપ્ય કહેતા આવ્યા તેજ હેતુ, અર્થાત્ જેના થકી સાધ્યને સિદ્ધ કરાય તે

† સાધ્યની વ્યાપ્તિવિશિષ્ટ હેતુ એમ કહેવાની રીતિ છે, ને અતઃપર તેમજ કહીશું.

* જેમાં સાધ્યને સાધવું છે તે પક્ષ; સાધ્ય એમાં છે કે નથી એવો જેને વિષે સંશય છે તે પક્ષ, જેમકે પ્રકૃત ઉદાહરણમાં પર્વતાદિક.

* નૈયાયિકોમાં બે પક્ષ છેઃ પ્રાચીન અને નવીન જેનું સૂચન આગળ સવિકલ્પ નિર્વિકલ્પ જ્ઞાનના પ્રસંગમાં પણ થયેલું છે.

૨૫

મીમાંસામત.

મીમાંસાનું મત આ પ્રમાણે છે. જ્યાં પર્વતને વિષે ધૂમના પ્રત્યક્ષથી વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થઈ વહ્નિની અનુમિતિ થઈ જાય ત્યાં પરામર્શના વિના પણ અનુમિતિ અનુભવસિદ્ધ છે; એટલે જ્યાં પરામર્શ થઈને અનુમિતિ થાય ત્યાં પણ પરામર્શ અનુમિતિનું કારણ નથી, હવામન રાસભ અથવા કુલાલપત્નીની જેમ ઘટપ્રત્યે અન્યથાસિદ્ધ છે, તેમ પરામર્શ અનુમિતિપ્રત્યે અન્યથાસિદ્ધ છે. કારણસામગ્રીથી જે બાહ્ય હોય તે અન્યથાસિદ્ધ જાણવું. આ પ્રકારે મીમાંસામતમાં પરામર્શ કારણ નથી. મીમાંસાના અનુસારી પણ પરામર્શને આ રીતે મૂકી દેઈ, બીજી બધી વાતમાં તો નૈયાયિકોની પેઠે અનેક પદાર્થોને અનુમાન કહે છે: કોઈ વ્યાપ્તિની સ્મૃતિને; કોઈ રસોડા વગેરેમાં થયેલા વ્યાપ્તિના અનુભવને; કોઈ પક્ષમાં હેતુના જ્ઞાનને અનુમાન કહે છે.

૨૬

અદ્વૈતમત.

અદ્વૈતમતે પણ, જ્યાં વિરોધ ન આવતો હોય ત્યાં, મીમાંસાની પ્રક્રિયાને અનુસરે છે; એટલે અદ્વૈતમતમાં પણ પરામર્શને(વ્યાપારરૂપ)કારણ માન્યો નથી, પણ મહાનસાદિકને વિષે વ્યાપ્તિનો જે પ્રત્યક્ષરૂપ અનુભવ થાય છે તે અનુમિતિનું કરણ છે, એ વ્યાપ્તિના અનુભવના ઉત્પન્ન સંસ્કાર તે વ્યાપાર છે, અને પર્વતને વિષે ધૂમનું જે પ્રત્યક્ષ તે એ સંસ્કારનું ઉદ્બોધક છે. જ્યાં વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થઈ જાય ત્યાં પણ, સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી સંસ્કારનો કાંઈ નાશ થતો નથી એટલે, સ્મૃતિને સંસ્કાર ઉભયે વિદ્યમાન રહે છે, અને અનુમિતિનું વ્યાપારરૂપ કારણ સંસ્કાર જ થાય છે, વ્યાપ્તિસ્મૃતિ નહિ. કેમકે અનુમિતિમાં જો વ્યાપ્તિસ્મૃતિને વ્યાપારરૂપ કારણ માનીએ તો પણ સ્મૃતિની કારણતા સંસ્કારવિષે માનવી પડે, અને પાછી તે સ્મૃતિને વિષે અનુમિતિની કારણતા માનવી, એમ કારણતાકલ્પનાનું ગૌરવ* થઈ પડે; અને ઉલટું સ્મૃતિના કારણ રૂપ જે સંસ્કાર તેમને વિષે અનુમિતિની વ્યાપારરૂપ કારણતા માની

---

* કોઈ વાતનો ખુલાસો કરવામાં જે માર્ગે થોડાં કારણ કલ્પવાં પડે તે માર્ગને લાઘવ કહે છે, ને જે માર્ગે તે કરતાં વધારે કારણો કલ્પવાં પડે તેને ગૌરવ કહે છે. અનુમિતિનું કરણ વ્યાપ્તિના અનુભવને માન્યો અને સંસ્કારને વ્યાપાર માન્યો. હવે વ્યાપ્તિસ્મૃતિને વ્યાપાર માનતાં અનુભવ—સંસ્કાર—સ્મૃતિ એમ ત્રણ ક્રમ થશે, અને સ્મૃતિ—સંસ્કાર—ને વ્યાપાર પછી અનુભવની કરણતા આવશે. કેવલ સંસ્કારને વ્યાપાર માનવામાં બેજ કલ્પના છે, અનુભવ અને સંસ્કાર; માટે તે કલ્પના લાઘવવાળી છે, અને વ્યાપ્તિસ્મૃતિને વ્યાપાર માનવાની કલ્પના ગૌરવવાળી છે. ગૌરવમાત્ર અગ્રાહ્ય છે.

વ્યાપ્તિસ્મૃતિનો ત્યાગ કરવામાં લાઘવ છે. આ રીતે વ્યાપ્તિનો અનુભવ તે અનુમિતિનું કારણ છે, સંસ્કાર વ્યાપાર છે, અનુમિતિ ફલ છે. વેદાન્તપરિભાષાદિક વેદાન્તગ્રંથોમાં આ રીતિ કહેલી છે, નૈયાયિકોની પેઠે પરામર્શને અનુમિતિ-કારણ માન્યો નથી.

૨૭

વ્યાપ્તિ- સ્મૃતિ -સંસ્કાર- વ્યાપારતાવિકલ્પ.

જો કદાચિત્ સંસ્કારને અનુમિતિવ્યાપાર ન માનતાં વ્યાપ્તિસ્મૃતિનેજ માને તોપણ સિદ્ધાન્તની હાનિ થતી નથી. યદ્યપિ એમ માનવામાં વેદાન્તપરિભાષાદિક સાથે વિરોધ આવશે, તથાપિ યુક્તિથી અર્થનિર્ણય કરતા આધુનિક ગ્રંથો સાથે વિરોધ આવે તો તેમાં કાંઇ હાનિ નથી; કેવલ શ્રુતિસ્મૃતિની સાથે કે સિદ્ધાન્ત સાથે વિરોધ આવે તો હાનિ છે. અનુમિતિનું વ્યાપારરૂપ કારણ સ્મૃતિ છે કે સંસ્કાર છે એ સંબંધમાં શ્રુતિ સ્મૃતિ ઉદાસીન છે, ને સિદ્ધાન્ત પણ ઉદાસીન છે, એટલે વ્યાપ્તિસ્મૃતિની વ્યાપારતા માનતાં કશો વિરોધ નથી, ઉલટી વધારે યુક્તિયોગ્યતા છે.

વ્યાપ્તિસંસ્કારને અનુમિતિનું (વ્યાપાર રૂપ) કારણ માનીએ, તો અનુદ્બુદ્ધ સંસ્કારથી પણ અનુમિતિ થવી જોઇએ, અને ત્યારે પર્વતનેવિષે ધૂમના પ્રત્યક્ષવિના પણ સર્વદા અનુમિતિ થવીજ જોઇએ. આમ તો થતું નથી, માટે ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કારનેજ અનુમિતિના કારણ રૂપે માનવા પડશે; સ્મૃતિ પણ ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કારથીજ થાય છે; એટલે જ્યાં જ્યાં અનુમિતિની સામગ્રી છે ત્યાં ત્યાં અવશ્ય સ્મૃતિની પણ સામગ્રી છેજ. જ્યાં ઉભયની સામગ્રી છે ત્યાં જ્ઞાન કોનું થશે? એ પ્રશ્નનું ઉત્તર ધર્મરાજે* આપવું જોઇએ. કદાપિ પરસ્પર પ્રતિબધ્યતા અને પ્રતિબંધકતા£ માનીએ તો ગૌરવદોષ થશે, વિનિગમનાવિરહ આવશે, અનુભવવિરોધ થશે. કેમકે પર્વતનેવિષે ધૂમદર્શનથી ધૂમનેવિષે વન્હિની વ્યાપ્તિનું સ્મરણ થઇ ઉત્તરકાલમાં અનુમિતિ નીપજે છે, એનો બુદ્ધિમાનોને અનુભવસિદ્ધ છે, ત્યારે અનુમિતિ થશે તે થકી વ્યાપ્તિસ્મૃતિનો પ્રતિબંધ માનવો એ આ અનુભવથી વિરુદ્ધ વાત છે॰. વળી જ્યાં બે જ્ઞાનની બે સામગ્રી હોય ત્યાં એક સામગ્રીની બીજી સામગ્રી પ્રતિબંધક થઇ શકે, પણ અહીં તો અનુમિતિ અને સ્મૃતિ ઉભયની સામગ્રી એક સંસ્કા-

---

* વેદાન્તપરિભાષાના કર્તા.

£ અનુમિતિ અને સ્મૃતિ બે કાર્ય થવાનાં છે તેમાંથી અનુમિતિ થશે માટે સ્મૃતિનો પ્રતિબંધ છે. અનુમિતિ પ્રતિબંધક થઇ અને સ્મૃતિ પ્રતિબધ્ય થઇ. અનુમિતિ નહિ ને સ્મૃતિ થાય તો સ્મૃતિ પ્રતિબંધક થઇ ને અનુમિતિ પ્રતિબધ્ય થઇ.

॰ આ અનુભવવિરોધ સિદ્ધ થયો.

કેમ છે, તો તેનો પ્રતિબધ્યપ્રતિબંધકભાવ કેમ બને? પ્રતિબધ્યપ્રતિબંધકભાવ માનીએ તો અનુમિતિથી સ્મૃતિનો પ્રતિબંધ માનવો પડે, ત્યાં અનુમિતિ તો અવિદ્યમાન છે, હજુ ઉત્પન્ન નથી, તો તે પ્રતિબંધ શી રીતે કરે? વેદાન્તપરિભાષામાં તથા તેની ટીકામ અનુમિતિથી સ્મૃતિનો પ્રતિબંધ કહ્યો નથી; ટીકામણિ વેદાન્તપરિભાષામાં કહ્યું છે કે "ઉદ્‌બોધકથી સંસ્કાર ઉદ્‌બુદ્ધ થાય છે, તેનાથી કોઈ સ્મૃતિ થાય છે, કોઈ નથી થતી. જ્યાં સ્મૃતિ થાય છે ત્યાં પણ સંસ્કારનો નાશ તો થતો નથી, સંસ્કાર અને સ્મૃતિ સમયે છે, પરન્તુ સ્મૃતિકાળે જેમ સંસ્કાર વ્યાપાર છે, તેમ સ્મૃતિકાળે વ્યાપારમાં પણ સંસ્કાર વ્યાપાર છે, સ્મૃતિ નથી." આ પ્રકારે પરંપરાની લેખ છે, તેમાં બુદ્ધિમાનને એ આશ્ચર્ય થાય છે કે ઉદ્‌બોધકજ્ઞાનેજ્ઞાન હોય ત્યાં સ્મૃતિરૂપ કાર્ય કેમ ન થાય? વળી સ્મૃતિનો ઉત્પત્તિથી સંસ્કારનો નાશ થાય છે, અને સ્મૃતિથી અન્ય સંસ્કાર ઉત્પન્ન થાય છે એ સ્મૃતિ પણ છે, ને તેનું ઉપપાદન ગ્રંથાન્તરમાં સુપ્રસિદ્ધ છે, એ રીતે જોતાં સ્મૃતિ અને સંસ્કાર ઉભય વિદ્યમાન છે એ કહેવું પણ સર્વથા વિરુદ્ધ છે.

૬૮

સ્વાર્થાનુમિતિ.

આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે વ્યાપ્તિનો અનુભવ ને અનુમિતિનું કારણ છે, વ્યાપ્તિસ્મૃતિ વ્યાપાર છે, એજ પક્ષ સિદ્ધાન્ત છે. એ રીતે જે અનુમિતિ થાય તે સ્વાર્થાનુમિતિ કહેવાય. અનુમાનનાં પ્રમાણું નામ અને વ્યાપ્તિનું સ્મરણ ઉભયે થાય છતાં વહ્નિની અનુમિતિ થતી નથી, ને જે વિશેષ પરામર્શ ન હોય તો અનુમિતિ થતી નથી, ને ત્યાંથી અનુમિતિ થાય છે "વહ્નિવ્યાપ્યધૂમવાન્ પર્વત" એ જ્ઞાનને પરામર્શ કહે છે; તેને વેદાન્તમાં અનુમિતિનું કારણ માન્યો નથી. એ પ્રકારે વાક્યપ્રયોગ વિના વ્યાપ્તિજ્ઞાનથી જે અનુમિતિ થાય તે સ્વાર્થાનુમિતિ કહેવાય, અને તેનાં કરણ વ્યાપ્તિજ્ઞાનાદિક સ્વાર્થાનુમાન કહેવાય.

---

* અંધાર નાશ પામે, એમ વિનિગમનાવિરહ દોષ સિદ્ધ થાય; કેમકે એકજ વસ્તુ બીજે બીજાની પ્રતિબધ્ય ને પ્રતિબંધક ન થાય કેમકે એમ થવામાં એકબીજાની અપેક્ષા રહે છે, તેમ જ એક તોજ વિનિગમન થાય; આ પ્રતિબધ્ય, આ પ્રતિબંધક, એવો નિશ્ચય થતો. જે કૈં સ્વીકાર માન્યો છે તે તો સ્પષ્ટજ છે કે વ્યાપ્તિસ્મૃતિને અનુમિતિમાં વ્યાપાર માનવાથી વ્યાપ્તિનો અનુભવ—વ્યાપ્તિસ્મૃતિ—અનુમિતિ એવું થાય છે. સંસ્કારને વ્યાપાર માનવાથી અનુભવ—સંસ્કાર—સ્મૃતિ—અનુમિતિ—ને તેમાં પણ પાછો પ્રતિબધ્યપ્રતિબંધકભાવ—એટલુંજ ગૌરવ છે.

૨૯

પરાર્થાનુમિતિ અને તર્ક.

જ્યાં બેનો વિવાદ હોય, અને એક પુરુષ કહે કે અનુમાનપ્રમાણથી પર્વત ઉપર વહ્નિ સિદ્ધ છે, બીજો કહે કે નથી, ત્યાં જેને વહ્નિ છે એવો નિશ્ચય છે તે પુરુષ, પ્રતિવાદીને નિશ્ચય કરાવવાને અર્થે વાક્યપ્રયોગ કરે છે, તે પરાર્થાનુમાન. વેદાન્તમતમાં તે વાક્યના [illegible] અવયવ રહે છે. (૧) પ્રતિજ્ઞા, (૨) હેતુ, (૩) ઉદાહરણ. (૧) પર્વત વહ્નિમાન્ છે. (૨) ધૂમવાળો છે. કેમકે (૩) જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં અગ્નિ છે જેમકે [illegible], એ એક મહાવાક્ય છે, તેના ત્રણ અવાન્તર વાક્ય છે, ને તે અવાન્તર વાક્યને પ્રતિજ્ઞાદિ નામ આપ્યાં છે. [illegible] પક્ષનો [illegible] છે ને વાક્ય પ્રતિજ્ઞા [illegible]. "પર્વત વહ્નિમાન્ છે" એ વાક્યથી "વહ્નિવિશિષ્ટ પર્વત છે" એવું જ્ઞાન થાય છે, તેમાં વહ્નિ [illegible], પર્વત પક્ષ છે. અનુમિતિનો જે વિષય તે સાધ્ય કહેવાય છે. અનુમિતિનો વિષય વહ્નિ છે તેથી તે સાધ્ય છે. યદ્યપિ "પર્વત વહ્નિમાન્ છે" એવી અનુમિતિ થાય છે, એટલે અનુમિતિનો વિષય પર્વત પણ છે, ને તેનેજ સાધ્ય કહેવો જોઈએ, તથાપિ વેદાન્તમતના "પર્વત વહ્નિમાન્ છે" એ જ્ઞાન એકજ છતાં પર્વત અંશે તે [illegible] છે. અને વહ્નિ અંશે [illegible] અનુમાનજન્ય છે, તેથી એકજ જ્ઞાનના [illegible] અનુમિતિના [illegible] પર્વત છે, અનુમિતિ [illegible] વિષયના પર્વતમાં છે, ને અનુમિતિ [illegible] વિષયના વહ્નિમાં છે. [illegible] અનુમાનના વિષય વહ્નિજ થયો પર્વત નહિ. [illegible] અનુમાનરૂપ નિશ્ચય થાય, તેને [illegible] પ્રકારે [illegible] પક્ષનો [illegible] કરનાર પ્રતિજ્ઞા થઈ.

[illegible] વચન તે હેતુવાક્ય કહેવાય. તેનું [illegible] (ધૂમ*), ધૂમવાળો (ધૂમિન) એ [illegible] એક છે, [illegible] ધૂમિન [illegible] નથી એવું [illegible] હેતુવાક્ય કહ્યું છે.

---

* [illegible], પ્રતિજ્ઞા, હેતુ, ઉદાહરણ, ઉપનય, નિગમન. [illegible] ધૂમ છે [illegible] હેતુ. જ્યાં જ્યાં ધૂમ છે ત્યાં ત્યાં [illegible], એ ઉદાહરણ, [illegible] પર્વત [illegible] એ ઉપનય. તેથી [illegible] અગ્નિ છે એ નિગમન. વેદાન્તમતમાં [illegible] માન્યા નથી.

† [illegible] ધૂમિન [illegible] ધૂમ [illegible] ધૂમ [illegible] હેતુ [illegible] છે, તેને [illegible] છે.

હેતુ અને સાધ્ય તેમનો સહચાર જણાવનાર જે દૃષ્ટાન્તપ્રતિપાદક વચન તે ઉદાહરણવાક્ય કહેવાય. વાદિપ્રતિવાદીનો જ્યાં વિવાદ ન હોય, પરન્તુ ઉભયેને સંમત એવો અર્થ જેમાં હોય, તે દૃષ્ટાન્ત કહેવાય. તેનું દૃષ્ટાન્ત અત્ર મહાનસ (રસોડું) છે.

આ પ્રકારે પ્રતિજ્ઞાદિક ત્રણના સમુદાયરૂપ મહાવાક્યથી વિવાદની નિવૃત્તિ થાય છે. મહાવાક્ય સાંભળ્યા છતાં પણ જે આગ્રહ કરે કે મહાનસાદિ વિષે તો વહ્નિનો સહચારી ધૂમ છે, પણ પર્વત વિષે તો ધૂમનો વ્યભિચાર છે, એટલે પર્વત ઉપર ધૂમ છે, વહ્નિ નથી; અથવા પ્રતિવાદીના આગ્રહ વિના પણ વ્યભિચાર છે એવી શંકા થય; તો તેવા આગ્રહની તેમ તેવી શંકાની નિવૃત્તિ તર્કથી કરીને થાય છે. અનિષ્ટનું આપાદાન કરવું તે તર્ક કહેવાય. તે આ પ્રકારે. પર્વત ઉપર વહ્નિવિના ધૂમ હોય તો વહ્નિનું કાર્ય ધૂમ છે એ વાત ખોટી પડવી જોઇએ. એવી જે કાર્યકારણભંગરૂપ આપત્તિ આવી તે તર્ક છે, ને તેનાથી વહ્નિના વ્યભિચાર વિષેની જે શંકા તે નિવૃત્ત થાય છે. વહ્નિ ને ધૂમનો કાર્યકારણભાવ ઇષ્ટ છે, તેમના કાર્યકારણભાવનો અભાવ અનિષ્ટ છે, માટે કાર્યકારણભાવનો જે ભંગ ફલિત થયો તે અનિષ્ટ છે. અર્થાત્ અનિષ્ટનું આપાદાન તે તર્ક એ સિદ્ધ થયું. તર્કથી પ્રતિવાદીની તેમજ જે વ્યભિચારશંકા તેની નિવૃત્તિ થાય છે. કેમકે વહ્નિ અને ધૂમનો કારણકાર્યભાવ વાદિપ્રતિવાદી ઉભયને ઇષ્ટ છે; તેનો ભંગ ઉભયને અનિષ્ટ છે. વહ્નિનો ધૂમથી વ્યભિચાર કરતાં અનિષ્ટની સિદ્ધિ થાય છે, એટલે વહ્નિનો વ્યભિચારી ધૂમ છે એમ પ્રતિવાદી કહેતો નથી.

આમ ત્રણે અવયવના સમુદાયરૂપ જે મહાવાક્ય તેને પરાર્થાનુમાન કહે છે. તેનાથી જે અનુમિતિ થાય તેને પરાર્થાનુમિતિ કહે છે. અનુમાનપ્રમાણથી નિર્ણય કરતાં વ્યભિચારશંકા થાય તો તર્કથી નિવૃત્તિ થાય છે, માટે તર્ક છે તે પ્રમાણનો સહકારી છે.

૧૦

તર્કસહિત પરાર્થાનુમાનનું સ્વરૂપ.

વેદાન્તવાક્યોથી જીવબ્રહ્મનો અભેદ નિર્ણીત થાય છે તે અભેદ અનુમાનથી પણ આ પ્રકારે સિદ્ધ થાય છે." જીવ બ્રહ્માભિન્ન છે, ચેતનત્વને લીધે જ્યાં જ્યાં ચેતનત્વ છે ત્યાં ત્યાં બ્રહ્માભેદ છે, જેમકે બ્રહ્મમાં;" — આવું ત્રણે અવયવોના સમુદાયરૂપ મહાવાક્ય છે. તેથી તે પરાર્થાનુમાન છે. એમાં "જીવ" પક્ષ છે; "બ્રહ્માભેદ" સાધ્ય છે, "ચેતનત્વ" હેતુ છે; "બ્રહ્મ" દૃષ્ટાન્ત છે. આ ઠેકાણે પ્રતિવાદી જો એમ કહે કે જીવમાં ચેતનત્વ હેતુ તો છે, પણ બ્રહ્માભેદ એ સાધ્ય નથી; અને પક્ષને વિષે ચેતનત્વ હેતુ તથા બ્રહ્માભેદરૂપ સાધ્યને વ્યભિચાર છે એવી શંકા કરે; તો તર્કથી શંકાની નિવૃત્તિ થાય. તે તર્કનું સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છે: [illegible] ...માં ચેતનત્વ હેતુ માન્યા છતાં બ્રહ્માભેદ સાધ્ય ન માનતાં અદ્વિતીયતા પ્રતિપાદક શ્રુતિનો [illegible]"

દોષ થશે. અનિષ્ટનું આપાદન તે તર્ક છે, અને શ્રુતિનો વિરોધ આસ્તિકમાત્રને અનિષ્ટ છે.

બીજું ઉદાહરણ "વ્યવહારિક પ્રપંચ મિથ્યા છે, કેમકે જ્ઞાનનિવર્ત્ય છે, જ્યાં જ્યાં જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ છે ત્યાં ત્યાં મિથ્યાત્વ છે, જેમકે શુક્તિરજત વિષે."[૩] આ વ્યવહારિક પ્રપંચ પક્ષ છે, મિથ્યાત્વ સાધ્ય છે, જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ એ હેતુ છે, ને જ્યાં જ્યાં જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ ઇત્યાદિથી રજતાદિ પર્યન્ત ઉદાહરણ છે. આ ઠેકાણે પણ પ્રપંચને જ્ઞાનનિવર્ત્ય માને, પણ મિથ્યા માને નહિ, તો સત્યની તો જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ કદાપિ થતી નથી, એટલે સકલ પ્રપંચની જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ છે એવું પ્રતિપાદન કરનારી શ્રુતિસ્મૃતિનો વિરોધ થશે આવા અનિષ્ટનું આપાદન કરનાર તર્કથી વ્યભિચારશંકા નિવૃત્ત થશે.

૨૧

વેદાન્તમાં અનુમાનનું પ્રયોજન.

આ રીતે વેદાન્તના અર્થને અનુસરનાર અનેક અનુમાન છે, પરન્તુ વેદાન્તવાક્યોથી અદ્વિતીય બ્રહ્મનો જે નિશ્ચય સિદ્ધ થયો છે, તેની સંભાવનામાત્રનો હેતુ અનુમાન પ્રમાણ છે. સ્વતંત્ર અનુમાન બ્રહ્મનિશ્ચયનો હેતુ નથી, કેમકે વેદાન્તવાક્ય વિના અન્ય પ્રમાણની બ્રહ્મવિષે પ્રવૃત્તિ નથી એવો સિદ્ધાન્ત છે.

આ પ્રકારે સંક્ષેપથી અનુમાનપ્રમાણ નિરૂપણ કર્યું.

ઇતિ અનુમાનપ્રમાણનિરૂપણ.

---

૩ શુક્તિ નામે છીપ તે રજત નામે રૂપારૂપે ભાસે છે તેમાં.

પ્રકાશ. ૨

૧૨

અથ શબ્દપ્રમાણનિરૂપણ.

શાબ્દીપ્રમાના કરણને શબ્દપ્રમાણ કહે છે. શાબ્દીપ્રમા બે પ્રકારની છે એક વ્યાવહારિક અને બીજી પારમાર્થિક. વ્યાવહારિક શાબ્દીપ્રમા પણ પુન બે પ્રકારની છે; એક લૌકિકવાક્યજન્ય, બીજી વૈદિકવાક્યજન્ય. "નીલઘટ" એ લૌકિક વાક્ય છે; वज्रहस्तः पुरन्दरः* એ વૈદિક વાક્ય છે. પદના સમુદાયને વાક્ય કહે છે. અર્થવાચી જે વર્ણ અથવા વર્ણસમુદાય તે પદ કહેવાય. અકારાદિ વર્ણ પણ વિષ્ણુ આદિ અર્થવાચી છે, [illegible] ઘટાદિક પદમાં વર્ણ સમુદાય અર્થવાચી છે "નીલઘટ" એ વાક્ય વ્યાકરણની રીતે જોતાં બે પદ છે, અને ન્યાયની રીતએ જોતા ચાર પદ છે‡; પરન્તુ વ્યાકરણ મતમા પણ અર્થબોધના માટે સમુદાયના છે, પદ ચાર નથી.

૧૩

શાબ્દીપ્રમાનો પ્રકાર.

શાબ્દીપ્રમાનો પ્રકાર આવો છે "નીલઘટ" એ વાક્ય સાંભળતાં શ્રોતાને શબ્દ પદોનો શ્રવણપ્રત્યક્ષ થાય છે; અને પદોના સંસ્કારથી પદાર્થોની સ્મૃતિ થાય છે. અત્ર શંકા કે પદોનો અનુભવ તે પદોની સ્મૃતિનો હેતુ થાય, અને પદાર્થનો અનુભવ પદાર્થની સ્મૃતિનો હેતુ થાય, પણ પદોનો [illegible] પદાર્થની સ્મૃતિનો હેતુ કેમ થાય? કેમકે જે વસ્તુનો પ્રથમ અનુભવ હોય તેનીજ સ્મૃતિ થાય, કોઈકનો અનુભવ અને કોઈની સ્મૃતિ એમ

* ઇન્દ્ર વજ્ર સહિત હસ્તવાળો છે.

‡ જે વિભક્ત્યંત હોય કે ક્રિયાપદાન્ત હોય તે પદ એમ વ્યાકરણકાર માને છે. નીલ અને ઘટ એ બે વિભક્ત્યંત પદ છે [illegible] અર્થવાચી વર્ણ કે વર્ણસમુદાયને પદ કહે છે માટે નીલ, નીલને [illegible] ઘટ, અને ઘટને [illegible] એ ચાર પદ છે. વ્યાકરણમાં પણ [illegible] પદ વિના અર્થ [illegible] નથી, [illegible] [illegible]

[illegible]

૨, એાકાર; ૩, ઘટ; ૪, વિભક્તિ. નીલરૂપવિશિષ્ટને વિષે નીલ પદની શક્તિ છે. એાકાર પદ નિરર્થક છે; એ વાત વ્યુત્પત્તિવાદાદિક ગ્રંથોમાં સ્પષ્ટ કરેલી છે. અથવા એાકાર પદનો અભેદ રૂપ અર્થ છે. ઘટ પદની ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ છે. વિભક્તિની એકત્વસંખ્યાને વિષે શક્તિ છે. શક્તિ*નું જ્ઞાન વ્યાકરણ આદિકથી થાય છે. નીલ પીતાદિક પદોની શક્તિ રૂપને વિષે નથી, રૂપવાનને વિષે છે, એ વાત કોશમાં લખી છે. વિભક્તિની શક્તિ એકત્વને વિષે છે એ વ્યાકરણથી જણાય છે. ઘટ પદની શક્તિ ઘટત્વવિશિષ્ટને વિષે છે એ વાત વ્યાકરણ ગ્રંથોથી તથા શક્તિવાદાદિક તર્કગ્રંથોથી જાણી શકાય છે.

ન્યાયસૂત્રમાં ગૌતમે કહ્યું છે કે પદમાત્રની શક્તિ જાતિ, આકૃતિ, તથા વ્યક્તિને વિષે છે. અવયવ સંસ્થાનને આકૃતિ કહે છે; અનેક પદાર્થમાં રહેનાર, નિત્ય, એક ધર્મ તે જાતિ કહેવાય છે, જેમકે અનેક ઘટોને વિષે નિત્ય તથા એક એવો ઘટત્વ ધર્મ છે; જાતિના આશ્રયને વ્યક્તિ કહે છે, જેમકે એજ ઉદાહરણમાં ઘટ. આ મત પ્રમાણે ઘટપદની શક્તિ કપાલસંયોગસહિત, ઘટત્વવિશિષ્ટ, ઘટને વિષે છે. દીધિતિકાર શિરોમણિભટ્ટાચાર્યના મત પ્રમાણે પદમાત્રની શક્તિ વ્યક્તિને વિષેજ છે, જાતિ તથા આકૃતિને વિષે નથી. એ મતમાં ઘટપદનો વાચ્ય કેવલ ઘટજ છે. ઘટત્વ કે કપાલસંયોગ ઘટ પદના વાચ્ય નથી. જે પદની જે અર્થને વિષે શક્તિ હોય તે અર્થ તે પદનો વાચ્ય છે એમ જાણવું; એનેજ શક્ય પણ કહીએ છીએ. કેવલ વ્યક્તિને વિષેજ શક્તિ કહી માટે કેવલ વ્યક્તિજ વાચ્ય છે. અત્ર શંકા કે ઘટપદના ઉચ્ચારણથી ઘટત્વની, ગોપદના ઉચ્ચારણથી ગોત્વની, બ્રાહ્મણ પદના ઉચ્ચારણથી બ્રાહ્મણત્વની, પ્રતીતિ થાય છે, તો તે આ મત પ્રમાણે થવી જોઈએ નહિ; કેમકે જે અર્થ વાચ્ય નથી, તે અર્થની પ્રતીતિ કોઈ પણ પદથી શક્તિમાત્રે કરીને થતી નથી, લક્ષણાવૃત્તિથી થાય છે. લક્ષણાવિના પણ અવાચ્ય અર્થની પદથકી પ્રતીતિ થાય એમ કહો તો ઘટપદથી અવાચ્ય જે ઘટત્વ તેની જેમ તે પદથી પ્રતીતિ માનો છો તેમ તે પદથી અવાચ્ય એવા પટાદિકની પણ પ્રતીતિ માનો. સમાધાનઃ—વાચ્યની પ્રતીતિ પદથી થાય છે, તેમ વાચ્યગત જે જાતિ તેની પણ પ્રતીતિ થાય છે. તેથી નિયમ એવો છે કે જાતિભિન્ન અવાચ્યની પ્રતીતિ થતી નથી; અને વાચ્યવૃત્તિ જે જાતિ તે અવાચ્ય છતા પણ પ્રતીત થાય છે. એમ છે એટલે ઘટત્વાદિક અવાચ્ય છતાં પણ ઘટપદથી તેની પ્રતીતિ થાય છે, પટાદિ અવાચ્યની પ્રતીતિ થતી નથી. ત્યારે પુનઃ શંકા કે વાચ્યવૃત્તિ જે અવાચ્યજાતિ તેની પદોથી પ્રતીતિ માનો તો ઘટપદથી પૃથિવીત્વ જાતિની પ્રતીતિ થવીજ જોઈએ, કેમકે ઘટપદના વાચ્યમા જે રીતે ઘટત્વજાતિ રહે છે તેમ પૃથિવીત્વ§ પણ રહેછેજ, એટલે ઉભયે જાતિઓ અવાચ્ય છતાં વાચ્યવૃત્તિજ છે, ને તેથી પ્રતીત થવા યોગ્ય છે; ગોપદનો વાચ્ય જે ગો તેમાં ગોત્વની પેઠે પશુત્વ પણ

---

* शक्तिग्रहं व्याकरणोपमान–कोशा–प्तवाक्या–द्व्यवहारतश्च । वाक्यस्य शेषा–द्विवृतेर्वदन्ति–सान्निध्यतः सिद्ध पदस्य वृद्धाः એમ અષ્ટ પ્રકારે શક્તિગ્રહ થાય છે.

§ કેમકે ઘટ દ્રવ્ય છે તે પાર્થિવ દ્રવ્ય છે તેથી ઘટમાં ઘટત્વ, પૃથિવીત્વ, દ્રવ્યત્વ, સત્તા, એ બધી જાતિઓ રહે છે.

રહે છે, ને ત્રિભાગે અવાચ્ય છે; તેમજ આકાશપદના વાચ્યમાં આકાશત્વ તેમ મનુષ્યત્વ ઉભયે રહે છે, ને અવાચ્ય છે; તો એની સાથે પશુત્વ અને આકાશત્વ સાથે મનુષ્યત્વની પણ પ્રતીતિ થવી જોઈએ. સમાધાનઃ— વાચ્યતાવચ્છેદક જે અવાચ્ય તેની અને વાચ્યની પદથી પ્રતીતિ થાય છે, અન્યની નહિ. ઘટપદવાચ્ય ઘટવ્યક્તિ તથા વાચ્યતાવચ્છેદક ઘટત્વ તે બેની પ્રતીતિ ઘટપદથી થાય છે; પૃથિવીત્વ વાચ્ય નથી, તેમ વાચ્યતાવચ્છેદક નથી, એટલે તેની પ્રતીતિ થતી નથી. વાચ્યતા કરતાં જેનો પ્રદેશ ન્યૂન ન હોય કે અધિક ન હોય પણ જેટલા દેશમાં વાચ્યતા હોય તેટલામાંજ જે રહે તે વાચ્યતાવચ્છેદક કહેવાય. ઘટપદની વાચ્યતા ઘટમાત્રને વિષે છે, તેમ ઘટત્વ પણ ઘટમાત્રમાંજ રહે છે, એટલે ઘટત્વ ઘટપદની વાચ્યતા કરતાં ન્યૂન કે અધિક પ્રદેશવાળું નથી, પણ સમાનદેશવૃત્તિ છે, માટે તે ઘટપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક છે. ઘટપદની વાચ્યતા પટમાં નથી, ને પૃથિવીત્વ પટમાં છે, એટલે અધિકદેશવૃત્તિ છે તેથી ઘટપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક પૃથિવીત્વ નથી. ગોપદની વાચ્યતા સકલ ગોવ્યક્તિમાં છે, તેમ ગોત્વ પણ સકલ ગોવ્યક્તિમાં છે, એટલે ગોપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક ગોત્વ છે. અશ્વમાં ગોપદની વાચ્યતા નથી, અશ્વમાં પશુત્વ રહે છે, એટલે ગોપદની વાચ્યતાથી અધિક હોવાને લીધે ગોપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક પશુત્વ નથી. તેમજ આકાશપદની વાચ્યતા સકલ આકાશવ્યક્તિને વિષે છે, એટલે આકાશપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક આકાશત્વ છે. ક્ષત્રિયાદિકને વિષે આકાશપદની વાચ્યતા નથી, ક્ષત્રિયાદિકોમાં મનુષ્યત્વ રહે છે, એટલે અધિકદેશવૃત્તિ હોવાથી આકાશપદનું વાચ્યતાવચ્છેદક મનુષ્યત્વ નથી. આ પ્રકારે ઘટાદિક પદોથી ઘટત્વાદિકની પ્રતીતિ થાય છે.

શક્તિ ન હોવાથી ઘટાદિ, પદોના વાચ્ય નથી, પણ વાચ્યતાવચ્છેદક છે, એવું શિરોમણિભટ્ટાચાર્યનું મત છે. ઘટાદિ પદોની શક્તિ જાતિમાત્રને વિષેજ છે, વ્યક્તિ વિષે નથી, એવું મીમાંસાનું મત છે. શંકા—જે અર્થને વિષે જે પદની શક્તિનું જ્ઞાન થાય છે તે અર્થની તે પદથી સ્મૃતિ થતાં શાબ્દીપ્રમા થાય છે; પદની શક્તિવિના વ્યક્તિની સ્મૃતિ પદથી થવી જોઈએ નહિ, અને શાબ્દીપ્રમા પણ થવી જોઈએ નહિ. સમાધાન—શબ્દપ્રમાણથી તો જાતિનુંજ જ્ઞાન થાય છે, તથાપિ અર્થાપત્તિ પ્રમાણથી વ્યક્તિનું જ્ઞાન થાય છે. જેમ દિવસે ભોજન ન કરનાર પુરુષને, રાત્રીએ ભોજન કર્યા વિના, સ્થૂલતા સંભવે નહિ, તેમ વ્યક્તિ વિના કેવલ જાતિથી કોઈ ક્રિયા સંભવે નહિ; એટલે અર્થાપત્તિ પ્રમાણથી વ્યક્તિનો બોધ થાય છે. "ગાય લાવો (गामानय)" એ વાક્યથી ગોત્વના આનયનનો બોધ થાય છે, ને તે તો ગોવ્યક્તિના આનયન વિના બને એમ નથી, એટલે વ્યક્તિનું જે આનયન તે અપેક્ષિત છે, ગોત્વનું આનયન અયોગ્ય છે, ને ઉપપાદકનો હેતુ જે ઉપપાદ્યજ્ઞાન તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ કહેવાય છે. ઉપપાદન પ્રમા છે આ સ્થાનને વિષે જે જાતિજ્ઞાન તે પ્રમાણ છે, વ્યક્તિજ્ઞાન પ્રમા છે. આ પ્રકારે મીમાંસકનું મત છે. કેટલાક જાતિશક્તિવાદીઓ અનુમાનથી વ્યક્તિનો બોધ માને છે તે વાત કેટલાકને સ્પષ્ટ કરી છે; વળી કઠિન પ્રસંગ આવે જોઈએ નહીં. કેવળ જાતિને વિષે શક્તિ માને છે તેમના મતમાં વ્યક્તિનો બોધ શબ્દપ્રમાણથી થતો નથી, કિંતુ અર્થાપત્તિ અથવા અનુમાનથી થાય છે. કે ?

કોઇ ગ્રન્થકારો જાતિને વિષે કુબ્જશક્તિ માને છે; તેમના મતાનુસાર વ્યક્તિનું જ્ઞાન પણ શબ્દપ્રમાણથીજ થાય છે. તે મતનું એવું તાત્પર્ય છે કે સકલપદોની શક્તિ જાતિવિશિષ્ટ-વ્યક્તિને વિષે છે, પરન્તુ શક્તિનું જ્ઞાન જેને હોય તેને પદથી અર્થની સ્મૃતિ અને શાબ્દબોધ થાય છે, અન્યને નથી થતો. ઘટપદની ઘટત્વને વિષે શક્તિ છે; એ પ્રકારે જાતિશક્તિનું જ્ઞાન પદાર્થની સ્મૃતિનું તેમ શાબ્દબોધનું કારણ છે. વ્યક્તિને વિષે શક્તિના જ્ઞાનનો ઉપયોગ નથી કેમકે વ્યક્તિ તો અનંત છે, એટલે સકલ વ્યક્તિનું જ્ઞાન સંભવે પણ નહિ. આમ હોવાથી પદાર્થની જે શક્તિ તે, સ્વરૂપથકીજ, પદાર્થની સ્મૃતિ તેમ શાબ્દબોધ ઉભયનો હેતુ છે; તે શક્તિનું જ્ઞાન હેતુ નથી. ઘટપદની ઘટત્વ વિશિષ્ટને વિષે શક્તિ હોવાથી ઘટપદનાં વાચ્ય ઘટત્વ અને ઘટ ઉભય છે, એટલે ઘટપદવાચ્ય જે ઘટત્વ અને ઘટ તેના શાબ્દબોધનો હેતુ ઘટત્વને વિષે ઘટપદની શક્તિનું જ્ઞાન છે. આ પક્ષને કુબ્જશક્તિવાદ કહે છે. બીજા પ્રકારથી પણ કુબ્જશક્તિવાદ ગદાધરભટ્ટાચાર્યે શક્તિવાદગ્રન્થને અન્તે લખ્યો છે, પણ તે કઠિન હોવાથી અત્ર ઉતાર્યો નથી.

જેમ ઘટાદિક પદોથી જાતિવિશિષ્ટવ્યક્તિનો બોધ થાય છે તેમ જાતિનો ને વ્યક્તિનો જે સમવાયાદિ સંબંધ તેનો પણ બોધ થાય છે. એટલે જાતિ, વ્યક્તિ અને સંબંધ એ ત્રણેને વિષે ઘટાદિ પદોની શક્તિ છે એમ ગદાધરભટ્ટાચાર્યનું મત છે. સર્વ મતોમાં જાતિ-વિશિષ્ટવ્યક્તિને વિષે ઘટાદિક પદોની શક્તિ માની છે; એજ મત બહુ ગ્રન્થકારોએ સ્વીકાર્યું છે; એટલે ઘટપદની ઘટત્વવિશિષ્ટ(ઘટ)—ને વિષે શક્તિ માનવી યોગ્ય છે.

૨૬

વાક્યપ્રકાર.

"નીલઘટ (नीलोघटः)" એ વાક્યનો અર્થ એવો થાય કે "નીલથી અભિન્ન એક ઘટ છે." તેમજ "પુરંદર વજ્રહસ્ત છે* (वज्रहस्तः पुरंदरः)" એ વૈદિક વાક્ય છે તેમાં પણ, નીલઘટ એ વાક્યમાં જેમ વિશેષણબોધક નીલપદ છે અને ઘટપદ વિશેષ્યબોધક છે, તેમ "વજ્રહસ્ત" પદ વિશેષણબોધક છે અને "પુરંદર"—પદ વિશેષ્યબોધક છે. વિશેષણ પદની આગળ (સંસ્કૃત વાક્યમાં) જે વિસર્ગ છે તે નિરર્થક છે, અથવા (વિશિષ્ટ સાથે) અભેદરૂપ અર્થનો બોધ કરે છે. વિશેષ્યબોધક પદની આગળ જે વિસર્ગ છે તે એકત્વરૂપ અર્થ બોધે છે. "વજ્રહસ્તથી અભિન્ન એક પુરંદર છે" એમ એ વાક્યનો અર્થ છે. આ પ્રકારે

---

* પુરંદર=ઇન્દ્ર; તે હાથમાં વજ્રવાળો છે.

લૌકિક તેમ વૈદિક સર્વ વાક્યની સરખી રીતિ છે. પરન્તુ વૈદિક વાક્ય બે પ્રકારનાં છેઃ એક વ્યાવહારિક અર્થ બોધે છે, બીજાં પરમાર્થ તત્ત્વ બોધે છે. બ્રહ્મથી ભિન્ન જે અર્થ તે બધો વ્યાવહારિક અર્થ કહેવાય, પરમાર્થ તત્ત્વ તે બ્રહ્મ. બ્રહ્મબોધક વાક્ય પણ બે પ્રકારનાં છેઃ તત્પદાર્થ કે ત્વં પદાર્થના સ્વરૂપનાં બોધક જે વાક્ય તે અવાંતર વાક્ય છે. सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म એ વાક્ય તત્પદાર્થબોધક છે; य एष हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः એ વાક્ય ત્વંપદાર્થના સ્વરૂપનું બોધક છે. તત્પદાર્થ અને ત્વં પદાર્થના અભેદનાં બોધક तत्त्वमसि આદિ વાક્ય તે મહાવાક્ય છે.

૧૭

લક્ષણાવૃત્તિનામકશબ્દશક્તિ.

જે પદની જે અર્થો વિષે વૃત્તિ હોય તે અર્થની તે પદથી પ્રતીતિ થાય છે. એ વૃત્તિ શક્તિ અને લક્ષણા એ બેહ રીતે બે પ્રકારની છે. ઈશ્વરેચ્છારૂપ સંકેત* અથવા વસ્તુવાચકસંબંધપૂર્વક તાદાત્મ્ય, અથવા પદના બોધનો હેતુ, એવું જે કોઈ સામર્થ્ય તે શક્તિ કહેવાય. જે અર્થને વિષે પદની શક્તિ હોય તે અર્થ તે પદનો શક્યાર્થ કહેવાય છે. શક્યસંબંધ તે લક્ષણા કહેવાય. ગંગાપદની શક્તિ પ્રવાહ વિષે છે, એટલે "ગંગા" એ પદનો વાચ્ય તે પ્રવાહ છે. એ પ્રવાહ સાથે "તીરને" સંયોગસંબંધ છે (તો ગંગાપદનો શક્યાર્થ જે પ્રવાહ તેની સાથે સંબંધ રાખનાર જે તીર તે ગંગાપદનો અર્થ "ગંગા ઉપર ગામ" એ વાક્યમાં લેવો પડે છે, ત્યાં લક્ષણાવૃત્તિ થઈ.) એમ પદનો અર્થ સાથે જે પરંપરાસંબંધ તે લક્ષણા છે. ગંગાપદનો તીર સાથે પરંપરાસંબંધ છે, તેથી તીરને વિષે ગંગાપદની લક્ષણા કહેવાય. સાક્ષાત્ સંબંધવાળા સાથે જે સંબંધ તે પરંપરાસંબંધ કહેવાય, તો ગંગાપદનો શક્તિરૂપ સંબંધ પ્રવાહ સાથે છે, ને તેની સાથે તીરનો સંયોગ છે, માટે તીર સાથે ગંગાપદનો સ્વશક્યસંયોગરૂપ પરંપરાસંબંધ છે, તેજ લક્ષણા. આથી એમ સિદ્ધ થયું કે જે પદનો જે અર્થ સાથે શક્તિરૂપ સાક્ષાત્ સંબંધ હોય તે અર્થ તે પદનો શક્ય અર્થ કહેવાય, જે અર્થ સાથે જે પદના શક્યાર્થનો સંબંધ હોય તે અર્થ તે પદનો લક્ષ્ય અર્થ કહેવાય. ગંગાપદનો શક્યાર્થ જે પ્રવાહ તેનો તીરરૂપ અર્થ સાથે સંયોગસંબંધ છે, એટલે ગંગાપદનો શક્યાર્થ પ્રવાહ છે અને લક્ષ્યાર્થ તીર છે.

---

* સંકેત એટલે સંજ્ઞા, આ પદથી આ અર્થ સમજવો એવો ઠરાવ. તે ઈશ્વરેચ્છા-માટે ઈશ્વરેચ્છારૂપ નિયત છે, એમ પણ નૈયાયિકોનો પક્ષ છે.

આ રીતે પદના સાક્ષાત્ સંબંધરૂપ તથા પરંપરાસંબંધરૂપ શક્તિ અને લક્ષણા એ ભેદે કરીને વૃત્તિ બે પ્રકારની છે. જે પદની વૃત્તિ જે પુરુષને અજ્ઞાત હોય તે પદનો તે પુરુષને સાક્ષાત્કાર થતાં પણ પદાર્થની સ્મૃતિ અને શબ્દબોધ થતાં નથી. માટે શક્તિ અને લક્ષણારૂપ વૃત્તિનું જ્ઞાન પદાર્થસ્મૃતિનો તેમ શબ્દબોધનો હેતુ છે.

૨૮

વાક્યાર્થજ્ઞાન.

શાબ્દબોધનો ક્રમ આ પ્રમાણે છે. જે પુરુષને પદની વૃત્તિ જ્ઞાન હોય તે પુરુષને વાક્યગત સકલ પદોનો સાક્ષાત્કાર થતાં, જે પદની જે અર્થને વિષે વૃત્તિ પૂર્વથી જાણી હોય તે પદથી તે અર્થની સ્મૃતિ થાય છે; ત્યાર પછી પરસ્પર સંબંધવાળા સકલ પદાર્થોનું જ્ઞાન, અથવા સકલ પદાર્થોના પરસ્પરસંબંધનું જ્ઞાન એ રૂપી વાક્યાર્થજ્ઞાન થાય છે. ઉદાહરણ. गामानय त्वम्—તમે ગાયને લાવો, એ વાક્યમાં "ગાય" આદિ પદ છે તેની પોતપોતાના અર્થને વિષે જે વૃત્તિ તેનું જ્ઞાન પ્રથમથી આ પ્રકારે હોવું જોઇએ. ગોપદની ગોત્વવિશિષ્ટ પશુવિશેષને વિષે શક્તિ છે; દ્વિતીયા વિભક્તિની કર્મતાને વિષે શક્તિ છે. આ ઉપસર્ગપૂર્વક नी પદની (એટલે સંસ્કૃતમાં જે आनय એવું नी ધાતુનું રૂપ છે—લાવો એ અર્થવાળું—તેની) આનયનને વિષે શક્તિ છે. नी ધાતુને જે યકારોત્તર અકાર પ્રત્યય છે .(आनय એમાં—તેમજ ગુજરાતીમાં લાવવું એમાંથી લાવ એ રૂપ થતાં જે ઓ પ્રત્યય છે) તેની પ્રયત્ન અને પ્રેરણાને વિષે શક્તિ છે; સંબોધનયુક્ત ચૈતન્યને વિષે त्वं (તમે)પદની શક્તિ છે. આ પ્રકારે શક્તિજ્ઞાનવાળાને—गामानयत्वं—તમે ગાય લાવો, એ વાક્યનો શ્રોત્ર સાથે સંબંધ થતાંજ ગો આદિક સકલ પદોનો સાક્ષાત્કાર થઇ તે તે પદોના શક્યાર્થની સ્મૃતિ થાય છે. જેમ હસ્તિપાલકના જ્ઞાનથી તેનો સંબદ્ધ જે હસ્તી તેની સ્મૃતિ થાય છે, તેમ પદોના જ્ઞાનથી તેના સંબદ્ધ જે શક્યાર્થો તેની સ્મૃતિ થાય છે. "આ હસ્તિપાલક છે" એવું હાથી અને મહાવતના સંબંધનું જેને જ્ઞાન હોય નહિ, પણ આ મનુષ્ય છે એટલુંજ જ્ઞાન હોય, તેને હસ્તિપાલકને દેખતાં પણ હસ્તીનું સ્મરણ થતું નથી; તેમજ આ પદનું આ શક્ય છે, અથવા લક્ષ્ય છે, એવું શક્તિ કે લક્ષણારૂપ સંબંધનું જેને પૂર્વજ્ઞાન હોય નહિ, પણ અજ્ઞાતાર્થક પદનો શ્રવણસાક્ષાત્કારમાત્રજ હોય, તેને પદોના શ્રવણથી પણ અર્થોની સ્મૃતિ થતી નથી. માટે વૃત્તિસહિતપદનું જ્ઞાન પદાર્થસ્મૃતિનો હેતુ છે, કેવલ પદજ્ઞાન હેતુ નથી. પદોના જ્ઞાનથી સકલ પદાર્થોની સ્મૃતિ થઇને સકલ પદાર્થોના પરસ્પરસંબંધનું જ્ઞાન થાય છે. અથવા પદોના જ્ઞાનથી, પરસ્પરસંબંધરહિત એવા જે પદાર્થોનું સ્મરણ થયું છે તે પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય છે. તે પદાર્થોના સંબંધનું જ્ઞાન, અથવા સંબંધ

સહિત જે પદાર્થોનું જ્ઞાન, તે વાક્યાર્થ જ્ઞાન કહેવાય છે; જેમ ગામાનયમાં કહેવાય છે. તેમ આનને લાવો (गामानयत्वं) એ વાક્યમાં "ગો" પદાર્થનો દ્વિતીયાર્થ કર્મતાને વિષે આધેયતા સંબંધ છે; આધેયતાને વૃત્તિત્વ કહે છે. "આ" પૂર્વક "ની" ધાતુ જે આનયનરૂપ અર્થ તેને વિષે કર્મતાનો નિરૂપકતા સંબંધ છે. "ય" પ્રત્યયના અર્થના પ્રયત્ન અને પ્રેરણા જે અર્થ છે, ત્યાં પ્રયત્નને વિષે આનયનનો અનુકૂળતા સંબંધ છે, પ્રયત્નને "त्वं" પદાર્થને વિષે આશ્રયતા સંબંધ છે; પ્રેરણાને "त्वं" પદાર્થને વિષે વિષયતા સંબંધ છે. એટલે गोवृत्ति कर्मता निरूपित आनयनानुकूलप्रयत्नाश्रयः प्रेरणाविषय स्त्वंपदार्थः એવું વાક્યજ્ઞાન શ્રોતાને થાય છે. આમાં વ્યક્તિવિશેષ એટ. સર્વ પદનું જ્ઞાન શબ્દપ્રમાણ છે, પદોના જ્ઞાનથી તેના અર્થની સ્મૃતિ એ વ્યાપાર ., અને વાક્યાર્થજ્ઞાન ફળ છે.

આ પ્રકારે લૌકિક વૈદિક વાક્યોથી ઘણાં સ્થાનમાં પદાર્થના સંબંધનું અથવા સંબંધ સહિત પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય તેજ ફળ છે. તથાપિ મહાવાક્યથી ત્વં પદાર્થના સંબંધી તત્પદાર્થનો અને તત્પદાર્થના સંબંધી ત્વં પદાર્થનો બોધ થાય છે એમ માનીએ તો असंगोह्ययं पुरुषः (આ પુરુષ—બ્રહ્મ—અસંગ—સંબંધરહિત છે) ઇત્યાદિ શ્રુતિવચનોમાં વેદાન્તોપનિષદ બ્રહ્મને અસંગતા કહી છે, તેનો બાધ થશે; માટે મહાવાક્યોનું પ્રતિપાદ્ય તો અખંડ બ્રહ્મજ છે. વાક્યો અખંડાર્થ બોધક થાય છે એ વિષે દૃષ્ટાન્તાદિ સંક્ષેપશારીરકમાં સ્પષ્ટ કરેલાં છે, તેને વિસ્તારના ભયથી અત્ર લખ્યાં નથી.

૧૯

લક્ષણાપ્રકાર.

મહાવાક્યોને સંબંધે લક્ષણાનો પ્રકાર વિચારસાગરમાં લખ્યો છે, તે ત્યાં જોવો. પદના શક્ય સાથેના સંબંધને લક્ષણા કહે છે, તેથી લક્ષણા પદના પરંપરાસંબંધરૂપ છે. પદનો સાક્ષાત્ સંબંધ તો શક્યસાથેજ છે, ને તે શક્યનો સંબંધ લક્ષ્ય સાથે છે. એટલે શક્ય દ્વારા પદનો સંબંધ હોવાથી લક્ષણાવૃત્તિ પરંપરાસંબંધરૂપ છે. એજ કારણથી ગ્રન્થકારોએ લક્ષણાવૃત્તિને જઘન્ય* કહી છે. જ્યાં પદના સાક્ષાત્ સંબંધરૂપ શક્તિવૃત્તિ ન સંભવે, ત્યાં પરંપરારૂપ લક્ષણાવૃત્તિનો અંગીકાર છે; એજ કારણથી ગ્રન્થકારોએ લખ્યું છે કે જ્યાં શક્યાર્થને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય ન સંભવે ત્યાં લક્ષણાવૃત્તિ માનીને પદનો લક્ષ્યાર્થ માનવો યોગ્ય છે; પણ જ્યાં શક્ય

---

* અધમ; શક્ય કરતાં અધમ.

અર્થને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય નગરે ત્યાંતો લક્ષ્યાર્થ માનવો યોગ્ય નથી.§

કેવલ લક્ષણા અને લક્ષિત લક્ષણા એમ લક્ષણા બે પ્રકારની છે. પદના શક્યનો જ્યાં સાક્ષાત્ સંબંધ હોય ત્યાં કેવલલક્ષણા, જેમકે ગંગાપદની તીરનેવિષે લક્ષણા છે, એમાં ગંગાપદનો શક્ય જે પ્રવાહ તેનો તીર સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે, એટલે ગંગાપદની તીરને વિષે કેવલલક્ષણા છે. લક્ષિતલક્ષણાનું ઉદાહરણ એ છે કે "દ્વિરેફ ગુંજારવ કરે છે," એનો પદશક્તિ અનુસાર અર્થ એવો કે "દ્વિરેફ નામ "બે રેફ ગુંજારવ કરે છે" આવો અર્થ વર્ણરૂપ રેફોવિષે બનતો નહિ, એટલે શક્ય અર્થને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય નથી, પણ બે રેફવાળું જે "ભ્રમર" એ પદ તેના શક્યાર્થને વિષે દ્વિરેફ* પદની લક્ષણા છે. એ લક્ષણા કેવલલક્ષણા નથી, કેમકે જે અર્થને વિષે પદના શક્યનો સાક્ષાત્ સંબંધ હોય તે અર્થને વિષે કેવલલક્ષણા થાય છે, દ્વિરેફ પદનો શક્ય "બે રેફ" છે, ને તેનો અવયવિના સંબંધ "ભ્રમર" પદ સાથે છે, અને તે "ભ્રમર" પદનો શક્તિરૂપ સંબંધ પોતાના વાચ્ય મધુપને વિષે છે; એટલે સાક્ષાત્ નથી જે ભ્રમરપદ તેનો સંબંધ હોવાથી દ્વિરેફના શક્યને તેની સાથે પરંપરા સંબંધ છે. એમ આ સ્થાને લક્ષિતલક્ષણા છે. યદ્યપિ "બે રેફ"ને દ્વિરેફ કહેતા નથી, પણ "બે રેફવાળા"ને દ્વિરેફ કહીએ છીએ; ને બે રેફવાળું ભ્રમર પદ છે ને દ્વિરેફપદનું શક્ય છે, ને તેનો મધુપ સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે એટલે કેવલલક્ષણા સંભવે છે, તથાપિ પ્રાચીનોના મતાનુસાર સમાસની£ શક્તિથી

§ ગંગાઉપર ગામ છે એ વાક્યના ગામનો ગંગાનો પ્રવાહ ઉપર છે એવું તાત્પર્ય નીકળતું નથી કેમકે ગંગાપદનો શક્યાર્થ જે પ્રવાહ તે ઉપર ગામ હોઇશકે નહિ. ત્યારે શક્ય સંબંધથી લક્ષણાવૃત્તિવડે ગંગાપદનો લક્ષ્યાર્થ તીર કરવો પડે છે, ને ગંગાતીરે ગામ છે એમ અર્થ થાય છે. આવીરીતે લક્ષણા કરવામાં તાત્પર્યની અનુપપત્તિ એજ હેતુ છે. પરંતુ એવી લક્ષણાપણ સર્વત્ર ન ચાલે. કુશલાદિ શબ્દોમાં રૂઢિથી લક્ષણા મનાય છે ત્યાં ચાલે; અથવા પ્રયોજન હોય ત્યાં ચાલે. એમ ન હોય તો ગમે તે વાક્યનો ગમેતે અર્થ થઇ જાય. પ્રયોજન તે ધ્વનિઆદિ હોવું જોઇએ. જેમકે ગંગાતીરે ગામ છે એમ ન કહેતાં ગંગાઉપર છે એમ કહેવામાં તે ગામનાં શૈત્યપાવનત્વાદિ બતાવવા રૂપ ધ્વનિનું પ્રયોજન છે.

* દ્વિરેફ શબ્દ એ ઉપરથી થયો છે કે જેમાં બે રેફ નામ રકાર છે તે દ્વિરેફ અર્થાત્ ભ્રમર કેમકે તેમાં બે રકાર છે.

£ કેમકે દ્વિરેફને બહુવ્રીહિ સમાસ કરીને "બે રેફ છે જેને" એવો અર્થ કર્યો છે, ત્યારે ભ્રમર એવા તૃતીયપદનો બોધ થયો છે, બાકી દ્વિ અને રેફ એ બેના સમુદાયમાં તો "બેરેફ" એટલા અર્થ કરતાં વધારે અર્થનો બોધ નથી. તેથી બે રેફ એ અર્થવાળા પદની ભ્રમર પદમાં લક્ષણા છે અને ભ્રમરનો શક્યાર્થ મધુપ છે માટે પરંપરાથી લક્ષિતલક્ષણા માની હતી.

દ્વિરેફ પદનું શક્ય ભ્રમર થાય છે; અને ન્યાય વૈશેષિકાદિના મતમાં તો સમાસમાં સમાસની શક્તિજ માની નથી, પણ સમાસમાનપદના જે અવયવ છે તેની લક્ષણાદ્વારાજ તથા સમાસનો અધિક અર્થ પ્રતીત થાય છે એમ મનાય છે. "દ્વિરેફ" એટલો સમાસસમુદાય છે તેનો કોઈ અર્થમાં શક્તિ નથી. "દ્વિ" પદનો અર્થ દ્વિત્વવિશિષ્ટ એટલો છે, "રેફ" પદનો અર્થ રેફત્વજાતિવિશિષ્ટ એટલો છે. દ્વિપદના અર્થના અને રેફપદના અર્થના અભેદ સંબંધ રૂપ વાક્યાર્થ થાય તો "દ્વિત્વસંખ્યાવાળો રેફ છે" એટલોજ વાક્યાર્થ છે. "બે રેફવાળું" પદ તે દ્વિરેફ એવો જે અર્થ તેના લક્ષણાશક્તિ માનીને કરેલો છે. પરન્તુ આટલો ભેદ છે ન્યાયવૈશેષિકમતમાં વાક્યની લક્ષણા માની નથી, કેમકે શાબ્દસમ્બન્ધને લક્ષણા કહેવાય છે, તો પદસમુદાયરૂપ વાક્યની તો કોઈ અર્થને વિષે શક્તિ નથી, એટલે વાક્યના શક્યનો અભાવ હોવાથી શક્યસંબંધરૂપ લક્ષણા વાક્યની બને નહિ, પદનીજ બને. એ મત પ્રમાણે "રેફ" પદની "રેફવાળા" ને વિષે લક્ષણા માનવી જોઈએ. મીમાંસા અને વેદાન્તના મતાનુસારે તો વાક્યની પણ લક્ષણા થાય છે. વાક્યની લક્ષણા માનવામાં જે દોષ કહ્યા છે તેનો પરિહાર એવો છે કે પદસમુદાયને વાક્ય કહે છે, તો તે સમુદાય કાંઈ પ્રત્યેક પદથી ભિન્ન નથી એટલે પદોનો જે શક્ય તેજ વાક્યનો શક્ય છે. અથવા લક્ષણાને શક્યસંબંધરૂપ ન માનતાં બોધ્યસંબંધરૂપ માનવી. જેમ પદની શક્તિવૃત્તિથી બોધ્ય છે, તેમ પદ પદાર્થસંસર્ગ રૂપ પદાર્થરૂપ અથવા પદાર્થોના સંબંધરૂપ જે વાક્યાર્થ તે પણ બોધ્ય છે. એવી બોધ્યસંબંધરૂપ લક્ષણા જેમ પદની થાય છે તેમ વાક્યની બોધ્યસંબંધરૂપ લક્ષણા વાક્યની પણ સંભવ છે. આ મત પ્રમાણે "દ્વિરેફ" એ સમુદાયની "બે રેફવાળો" ને વિષે લક્ષણા; અર્થાત્ દ્વિરેફ પદથી લક્ષિત ભ્રમરપદની ભ્રમરને વિષે લક્ષણા હોવાથી લક્ષિતલક્ષણા છે લક્ષિતલક્ષણા પણ લક્ષણામાંજ અન્તર્ગત છે કેમકે "દ્વિરેફ" પદનું શક્ય "બે રેફ" તેનો ભ્રમરપદ સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે, અને ભ્રમરની સાથે ભ્રમરપદ દ્વારા પરંપરા સંબંધ છે, એટલે શક્ય સંબંધરૂપ લક્ષણાથી લક્ષિતલક્ષણા ભિન્ન નથી.

વ્યાકરણમતમાં દ્વિરેફપદનું શક્ય બે રેફવાળું ભ્રમરપદ છે. તેનો ભ્રમર સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે, એટલે એ ઉદાહરણ લક્ષિતલક્ષણાનું નથી, કેવલ લક્ષણાનું છે. તે મતમાં લક્ષિતલક્ષણાનાં ઉદાહરણ "દેવદત્ત સિંહ છે" એ આદિ છે. પદોની શક્તિવૃત્તિથી આ વાક્યને એટલો અર્થ પ્રતીત થાય છે કે "દેવદત્ત સિંહથી અભિન્ન છે," પણ તે અર્થ સંભવતો નથી, કેમકે પશુત્વજાતિ અને મનુષ્યત્વજાતિ પરસ્પર વિરુદ્ધ છે તેથી તે એક એકને વિષે સંભવે નહિ. ત્યારે સિંહ શબ્દની શૂરતા ક્રૂરતા આદિ ધર્મવાળા પુરુષને વિષે લક્ષણા માનવી; તે પુરુષ સાથે સિંહના શક્યાર્થનો સાક્ષાત્સંબંધ નથી, એટલે કેવલલક્ષણા તો બનવાની નથી; પણ શૂરતાદિકની સાથે સિંહ શબ્દના શક્યનો આશ્રયતા સંબંધ છે, અને શક્યસંબંધી શૂરતાદિકનો પુરુષ સાથે આશ્રયતા સંબંધ છે. પરંતુ સિંહની શૂરતા અને પુરુષની શૂરતાનો અભેદ માનીએ તો તો સિંહની શૂરતાનો દેવદત્તને વિષે અધિકરણતા સંબંધ સંભવ; ને જો બે શૂરતાનો પરસ્પર ભેદ માનીએ તો સિંહની શૂરતાનો પુરુષને વિષે સ્વજાતીયશૂર-

તાધિકરણત્વાનન્વય થાય. ત્ર એટલે સિંહની શૂરતા (તેની જે શૂરત્વજાતિ તેનું અધિકરણનું નામ સ્થાન પુરુષ છે, માટે સ્વજાતીય શૂરતાધિકરણત્વાન્વય થયો.) આ પ્રકારે વાક્યનો પરંપરાસંબંધ હોવાથી સિંહ શબ્દની શૂરતાદિગુણવિશિષ્ટને વિષે લક્ષિતલક્ષણા છે. શક્યના પરંપરાસંબંધને લક્ષિત લક્ષણા કહે છે. યદ્યપિ લક્ષિતલક્ષણા શબ્દથી ઉક્ત અર્થની સિદ્ધિ વિરુદ્ધ છે, કેમકે લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો રૂઢાર્થનો શક્યના પરંપરાસંબંધરૂપ કોશાદિકમાં આપેલો છે નહિ, અને ઉક્ત જે અર્થ તેનો યોગવૃત્તિથી સિદ્ધ થાય છે, કેમકે "લક્ષિતની લક્ષણા" તે લક્ષિતલક્ષણા એવો ષષ્ઠી સમાસ કરીએ તો લક્ષિત કહેતાં લક્ષણા વૃત્તિથી પ્રતીત એવું જે, તેની લક્ષણા તે લક્ષિત લક્ષણા એવો અર્થ સિદ્ધ થાય છે. " દ્વિરેફ ગુંજારવ કરે છે, " " દેવદત્ત સિંહ છે " ઇત્યાદિક જે લક્ષિતલક્ષણાનાં ઉદાહરણ કહ્યાં ત્યાં ઉક્ત સ્વરૂપ લક્ષિતલક્ષણા સંભવતી નથી, કેમકે જો દ્વિરેફપદથી ભ્રમરપદ લક્ષિત થાય, અને ભ્રમરપદની પાછી મધુકર સાથે લક્ષણા હોય, તો ઉક્ત પ્રકાર લક્ષિતલક્ષણા બને; પણ તે ઉભયે વાત છે નહિ. યદ્યપિ દ્વિરેફ પદના શક્યનો સંબંધ ભ્રમરપદ સાથે છે તથાપિ ભ્રમરપદ, દ્વિરેફ પદથી લક્ષિત નથી, કેમકે વક્તાના તાત્પર્યનું વિષય એવું જે શક્યસંબંધી તે લક્ષિત થાય છે, કેવલ શક્ય સંબંધી લક્ષિત થતું નથી. જો કેવલ શક્ય સંબંધી લક્ષિત થાય તો ગંગા પદના શક્યના સંબંધી મીનાદિક અનેક છે તે સર્વે ગંગાપદથી લક્ષિત થવા જોઈએ (જે થતા નથી, પણ વક્તાના તાત્પર્યનો વિષય એવો તીરજ લક્ષિત થાય છે). માટે વક્તાના તાત્પર્યનું વિષય એવું જે શક્યસંબંધી તે લક્ષિત થાય છે, એ નિયમ યોગ્ય છે; ગંગાપદ શક્યસંબંધી તો અનેક છે, પણ "ગંગા ઉપર ગામ" આ વાક્યમાં શ્રોતાને ગંગાપદથી તીરનોજ બોધ થાય છે, તો તાત્પર્યવિષયક શક્ય સંબંધી તીરજ છે, એટલે ગંગાપદથી તીરજ લક્ષિત છે. મીનાદિક પણ શક્યસંબંધી તો છે, પણ તાત્પર્યવિષય નથી, માટે ગંગાપદથી લક્ષિત નથી. એજ પ્રમાણે દ્વિરેફપદનું શક્યસંબંધી તો ભ્રમરપદ છે, પરંતુ દ્વિરેફપદથી ભ્રમરપદનો બોધ શ્રોતાને થાય એવું વક્તાનું તાત્પર્ય નથી, દ્વિરેફપદથી ભ્રમરપદનો શક્ય જે મધુપ તેનો બોધ શ્રોતાને થાય એવું વક્તાનું તાત્પર્ય છે. ત્યારે દ્વિરેફ પદના શક્યનું સંબંધી ભ્રમરપદ છે; વક્તાના તાત્પર્યનો વિષય ન હોવાથી દ્વિરેફ પદથી ભ્રમરપદ લક્ષિત નથી. અથવા ગમે તે પ્રકારે પણ દ્વિરેફ પદથી ભ્રમરપદ લક્ષિત છે એમ માની લેઈએ તોપણ ભ્રમરપદની શક્તિ મધુપ વિષે છે, તો તેની લક્ષણા કહેવી એ અસંભવ છે. આમ જેવાં "લક્ષિતની લક્ષણા" (लक्षितस्य भ्रमरपदस्य लक्षणा) તે લક્ષિત લક્ષણા એવો જે યૌગિક અર્થ કર્યો હતો તે ઉક્ત ઉદાહરણમાં ઘટતો નથી.

તેજ રીતે "દેવદત્ત સિંહ છે" એ ઉદાહરણમાં પણ એ અર્થ સંભવતો નથી. સિંહ-શબ્દ શૌર્યાદિ સિંહશબ્દનાં શક્યસંબંધી તો છે, પણ સિંહશબ્દથી શૂરતાદિનો બોધ થવાને થાય એવું બતાવવું તાત્પર્ય નથી; સિંહશબ્દથી સિંહ સદૃશ પુરુષ એટલો બોધ થવાને થાય એવું બતાવવું તાત્પર્ય છે. આમ છે માટે ગૌણલક્ષણામાં છતાં પણ શૂરતાદિ ગુણો [illegible] તાત્પર્યતઃ વિષય ન હોવાથી સિંહશબ્દથી લક્ષિત નથી. પરંતુ કોઈ પણ પ્રકારે સિંહશબ્દથી શૂરતાદિ લક્ષિત છે એમ માની લેઈએ તો પણ તેની લક્ષણા કહેવી એ વાત ન વિરુદ્ધ છે. કેમકે લક્ષિત અને લક્ષણા ઉભય પર્યાયક શબ્દને હોય છે. શૂરતાદિ ગુણ શબ્દરૂપ નથી, એટલે તેની લક્ષિત કે લક્ષણા સંભવે નહિ. આ પ્રકારે लक्षितस्य भ्रमरपदस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा અને लक्षितस्य गृध्राद्युपलक्षितपदस्य लक्षणा लक्षितलक्षणा એવો લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો અર્થ પર્યાયસમાસનો આશ્રય કરીને થાય છે, તો શક્યના પરંપરા સંબંધનો લક્ષિતલક્ષણા એ શબ્દથી બોધ થતો નથી. ઉક્ત બન્ને ઉદાહરણોમાં શક્યનો પરંપરાસંબંધ તો મધુપ અને પુરુષ એમને વિષે છે; અને પૂર્વોક્ત રીતિથી લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો યોગાર્થ સંભવતો નથી; તથાપિ હવે કહીએ છીએ તે રીતિથી લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો યોગાર્થ, પર્યાયસમાસનો આશ્રય કરીએ, 'શક્યનો પરંપરાસંબંધ' એટલો નભે છે.

યદ્યપિ લક્ષિત શબ્દનો અર્થ પ્રમાણ ન પ્રમેય વિષય એવો [illegible] એટલો છે, તથાપિ [illegible] 'પ્રસૃતાર્થવિષય' એટલા અર્થનો ત્યાગ કરતાં અત્ર લક્ષિત શબ્દનો અર્થ 'શક્યસંબંધી' એટલો જ થાય છે તેમજ લક્ષણા શબ્દનો અર્થ 'સંબંધ' એટલો છે તેમાંથી 'શક્ય' એટલા અર્થનો ત્યાગ કરતાં, [illegible], લક્ષણા શબ્દનો અર્થ 'સંબંધમાત્ર' એટલો થાય છે. ત્યારે લક્ષિત કહેતાં શક્યસંબંધી તેની લક્ષણા કહેતાં તેનો સંબંધ તે લક્ષિતલક્ષણા એમ અર્થ થયો. આ પ્રકારે કેવલ યોગરૂઢિથી, લક્ષિતલક્ષણા એ શબ્દનો અર્થ 'શક્યના પરંપરા સંબંધ' એટલો થાય છે. અથવા લક્ષિતશબ્દથી તો શક્યસંબંધી એટલો અર્થ [illegible] લક્ષણા છે તે [illegible] છે, પણ લક્ષણા શબ્દનો અર્થ શક્યસંબંધ છે, તેનો સંબંધમાત્ર વિષે લક્ષણા ન માનવી, लक्षितेन लक्षणा लक्षितलक्षणा એમ તૃતીયાતત્પુરુષ સમાસ કરવાથી પણ [illegible] સિદ્ધ થાય છે. लक्षितेन એટલે [illegible] लक्षणा [illegible] તે લક્ષિતલક્ષણા એમ અર્થ [illegible] છે, [illegible] થાય છે "દ્વિરેફ [illegible] છે" [illegible] "દ્વિરેફ" [illegible] "મધુપ" [illegible] "મધુપ" [illegible] છે. [illegible]

* [illegible]

બંધ શૂરતાદિ ગુણવિશિષ્ટને વિષે છે; એટલે સિંહ શબ્દના લક્ષિત કહેતાં શક્યસંબંધી જે શૂરતાદિ ગુણ, તેમના દ્વારા, લક્ષણા કહેતાં સિંહ શબ્દના શક્યનો સંબંધ પુરુષને વિષે છે. જો ષષ્ઠીસમાસ માનીએ તો લક્ષિતશબ્દ અને લક્ષણાશબ્દ ઉભયમાં ભાગત્યાગલક્ષણા માનવી પડે છે; અને તૃતીયાસમાસ માનીએ તો લક્ષણાશબ્દનો મુખ્યાર્થ રહે છે, માત્ર લક્ષિતશબ્દમાં ભાગત્યાગલક્ષણા માનવી પડે છે; પરંતુ કર્મધારયસમાસ માનીએ તો લક્ષિતશબ્દ તેમ લક્ષણાશબ્દ ઉભયનો મુખ્ય યોગાર્થ રહે છે, ભાગત્યાગલક્ષણા માનવી પડતી નથી. અવયવની શક્તિથી જે શબ્દ પોતાના અર્થને જણાવે તેને યૌગિકશબ્દ કહેવાય છે, જેમકે "પાચક" એ શબ્દ છે, તેમા "પાચ" એટલા અવયવનો "પાક" એવો અર્થ છે, અને "અક" અવયવનો "કર્તા" એવો અર્થ છે, એટલે અવયવશક્તિથીજ "પાકકર્તા" એવો પાચક શબ્દનો અર્થ થાય છે, અને "પાચક" શબ્દ યૌગિક છે*. અવયવશક્તિને યોગ કહે છે. કોઈ પણ શાસ્ત્રનો જે અસાધારણ સંકેત તેને પરિભાષા કહેવાય છે, અને પરિભાષાનુસાર અર્થબોધક શબ્દને પરિભાષિક શબ્દ કહેવાય છે. હવે લક્ષિત એ શબ્દમાં "લક્ષ" અને "ઇત" એ બે અવયવ છે, તેમાં લક્ષ શબ્દનો અર્થ "લક્ષણ" એટલો છે, ઇત શબ્દનો અર્થ "સંબંધી" એટલો છે; એટલે "લક્ષિત સંબંધી" એ અર્થનો બોધ કરનાર "લક્ષિત" એ શબ્દ યૌગિક છે, ને "લક્ષણવાળું" એટલો લક્ષિત શબ્દનો અર્થ છે. તેમજ શક્યસંબંધ એટલે લક્ષણા એવો શાસ્ત્રનો સંકેત છે, એટલે લક્ષણાશબ્દ પરિભાષાનુસાર શક્યસંબંધરૂપ અર્થનો બોધક હોવાથી પરિભાષિક છે. હવે लक्षिता चासौ लक्षणा લક્ષિતલક્ષણા એવો કર્મધારયસમાસ થાય છે, અને "લક્ષણવાળી લક્ષણા" એટલો અર્થ એ સમાસથી સિદ્ધ થાય છે. જે અસાધારણ ધર્મ£ તે લક્ષણ કહેવાય ને શક્યસંબંધ તે લક્ષણા કહેવાય, એટલે લક્ષણાનો અસાધારણ ધર્મ "શક્ય સંબંધત્વ" થયો, તેજ લક્ષણાનું લક્ષણ કહેવાય. યદ્યપિ શક્યનો સંબંધ સાક્ષાત્ અને પરંપરા ભેદે કરીને બે પ્રકારનો છે, તથાપિ સંબંધનું સાક્ષાત્ કિંવા પરંપરિતપણું લક્ષણાના લક્ષણમાં પ્રવિષ્ટ નથી, કેવલ સાક્ષાત્પરંપરા સંબંધત્વ રૂપેજ લક્ષણાના લક્ષણમાં સંબંધમાત્રની વિવક્ષા છે; એથીજ "શક્યસંબંધ" તે લક્ષણા એમ કહ્યું છે, શક્યનો સાક્ષાત્ સબંધ તે લક્ષણા એમ કહ્યું નથી. ઘણાંક સ્થાનમાં શક્યના સાક્ષાત્ સંબંધરૂપે પણ લક્ષણા છે; 'દ્વિરેફ ગુંજારવ કરે છે', 'દેવદત્ત સિંહ છે' ઇત્યાદિમાં સાક્ષાત્ સંબંધ છે નહિ; તથાપિ સાક્ષાત્ કે પરંપરા એ અંશ લક્ષણાલક્ષણમાં ઇષ્ટ નથી, સબંધમાત્ર ઇષ્ટ છે. આ રીતે લક્ષિતા કહેતાં શક્યસંબંધત્વરૂપ સ્વલક્ષણવાળી લક્ષણા તે લક્ષિત–લક્ષણા એમ એ શબ્દનો અર્થ થયો. એ અર્થ પરંપરાસંબંધ સ્થલમાં સંભવે છે. યદ્યપિ લક્ષિતલક્ષણા શબ્દનો ઉક્ત અર્થ સાક્ષાત્

---

* યૌગિકથી ઉલટા પ્રકારના શબ્દોને રૂઢ શબ્દો કહે છે. કુશલ એટલે કુશને લાવી ભેગા કરનાર એટલોજ યોગાર્થ છે પણ લક્ષણાનો આશ્રય કરીને રૂઢિમાં તેનો અર્થ ચતુર એવો માન્યો છે. એ રૂઢાર્થ છે. કોઈ શબ્દોમાં યોગ અને રૂઢિ ઉભયનો પણ આશ્રય હોય છે, જેમકે પંકજ.

£ એ વિષય આ ગ્રંથને આરંભેજ ચર્ચાયલો છે તે યાદ લાવવો.

તત્પુરુષ સમાસમાં પણ સંભવે છે તથાપિ લક્ષિતલક્ષણા લક્ષિતલક્ષણા એમ કહેવાનું તાત્પર્ય એમ છે કે शक्यसाक्षात्संबंधविशिष्टसंबंधरहिता केवलशक्यसंबंधत्वरूपलक्षणवती लक्षणा लक्षितलक्षणा (શક્ય સંબંધમાં જે સાક્ષાત્ અંશ છે તે યુક્ત સંબંધરહિત કેવલ શક્યસંબંધત્વમાત્રરૂપ લક્ષણવાળી લક્ષણા તે લક્ષિતલક્ષણા) એટલે એમાં કેવલ લક્ષણાનો સમાસ થતો નથી. આ પ્રકારે કર્મધારય સમાસનો આશ્રય કરવાથી અર્થ થાય છે.

૪૦

ગૌણીવૃત્તિ.

કેટલાએક ગ્રંથોમાં આવું લખ્યું છે:—"દેવદત્ત સિંહ છે" ઇત્યાદિ વાક્યોમાં સિંહાદિશબ્દ ગૌણી વૃત્તિથી પુરુષાદિના બોધક છે; જેમ શક્તિ અને લક્ષણા બે પદની વૃત્તિ છે તેમ ગૌણી પણ ત્રીજી વૃત્તિ છે. પદના શક્યાર્થમાં જે ગુણ હોય, તે ગુણવાળા અભાવ એવા અર્થને વિષે તે પદની ગૌણીવૃત્તિ કહેવાય છે. સિંહ પદના શક્યમાં શૂરતાદિક ગુણ છે, તે ગુણવાળો, સિંહશબ્દનો અશક્ય એવો જે પુરુષ, તેને વિષે સિંહશબ્દની જે વૃત્તિ તે ગૌણીવૃત્તિ. પરંતુ એ વૃત્તિનો, ઉપર કહ્યો તે પ્રકારે, લક્ષણાવૃત્તિમાં અંતર્ભાવ છે.

૪૧

વ્યંજનાવૃત્તિ

અલંકારગ્રંથોમાં ત્રીજી વ્યંજનાવૃત્તિ લખી છે. તેનું ઉદાહરણ શત્રુને ઘેર ભોજન કરવા જનાર પુરુષને તેનો હિતચિંતક કહે કે "વિષ ખા," આ શક્તિવૃત્તિથી વાક્યાર્થ તો "વિષનું ભોજન કર" એ છે. વક્તાનું તાત્પર્ય 'ભોજન ન કરવું' એ અર્થ ઉપર છે; "ભોજન કર" એવી અન્વય પ્રતિપત્તિ "ખા" એ પદનો, "ભોજન ન કરવું" એવા અર્થની સાથે સંબંધ બને નહિ, તેથી લક્ષણાવૃત્તિનો પણ આશ્રય કરાય એમ નથી; આમ તે વાક્યથી શત્રુગૃહથી ભોજનની નિવૃત્તિ એવો જે તાત્પર્યનો અર્થ તે વ્યંગ્યાર્થ છે, વ્યંજનાવૃત્તિથી જે અર્થ પ્રતીત થાય તે વ્યંગ્યાર્થ કહેવાય એવું ઉદાહરણ. [illegible] અનેક પુરુષોની સાથે [illegible] નિત્યકર્મ કરનાર [illegible] એવું વાક્ય કહ્યું કે "સૂર્ય અસ્ત પામ્યો" તે સાંભળીને અનેક પુરુષ અનેક પ્રકારનાં પોતપોતાનાં કર્તવ્ય જાણીને તે કાર્યમાં પ્રવૃત્ત થાય છે. એ સ્થળે પણ અનેક પુરુષોને પોતપોતાના કર્તવ્યનો બોધ વ્યંજનાવૃત્તિથી થાય છે. એ પ્રકારે વ્યંજનાવૃત્તિનાં અનેક ઉદાહરણ કહ્યાં-

प्रकाश, काव्यप्रदीप, आदि ग्रंथोमां मम्मट, गोविंदभट्ट आदिए लख्यां छे, ने ते बधां घणे भागे शृंगाररसवाळां छे तेथी अत्र लख्यां नथी.

न्यायग्रंथोमां व्यंजनावृत्तिनो पण लक्षणावृत्तिमां अंतर्भाव कर्यो छे. आलंकारिको जे कहे छे के शक्यसंबंधी अर्थनो तो बोध लक्षणावृत्तिथी संभवे छे, पण शक्य अर्थना संबंधी अर्थने विषे लक्षणा संभवती नथी; माटे ते अर्थनी शब्दथी प्रतीति थवाना हेतुथी व्यंजनावृत्ति मानवी जोइए; तेनुं समाधान आ प्रमाणे छे. साक्षात् अने परंपरा एम संबंध बे प्रकारनो छे, तेमां साक्षात् संबंध तो परस्पर कोइ कोइनोज थाय छे, सर्वनो थतो नथी, अने परंपरासंबंध तो सर्व पदार्थनो सर्व पदार्थ साथे संभवे छे; विशेष तो शुं कहीए पण गोत्व अने अश्वत्वनो पण परस्पर व्यधिकरणता॰ संबंध छे; घटाभाव अने घटनो परस्पर—विरोध छे, तोपण घटाभावनो घट साथे (–मां) प्रतियोगिता संबंध छे, अने घटनो पोताना अभाव साथे (–मां) स्ववृत्तिप्रतियोगितानिरूपकता संबंध छे. एम सर्व पदार्थोनो पोतपोताने विषे परंपराथी संबंध संभवे छे एटले व्यंग्य अर्थ पण शक्यसंबंधी हुवाथी लक्ष्यमां अंतर्भूत छे. वळी व्यंजनावृत्तिनुं प्रतिपादन काव्यप्रकाशमां तथा तेनी टीकामां जयराम भट्टाचार्यादिए लख्युं छे, तेमज काव्यप्रदीपमां अने तेनी टीका उद्योतमां नागोजी भट्टे लख्युं छे, तेनुं पण खंडन न्यायग्रंथोमां लखेलुं छे, अने व्याकरणग्रंथोमां पण कहीं कहीं खंडन लख्युं छे कहीं कहीं मंडन लख्युं छे.* अद्वैतसिध्धांतमां खंडन के मंडन एकेनो आग्रह नथी, एटले प्रतिपादननो प्रकारमात्र अत्र जणावी खंडनादिविस्तार कर्यो नथी.

४२

लक्षणाभेद.

सर्व मतमंमत तो शक्ति अने लक्षणा बे वृत्ति करे छे; अने महावाक्योना अर्थनुं निरूपण करवामां पण ते बेनोज उपयोग छे. शक्तिनुं निरूपण थइ गयुं, तेमज शक्य साथे साक्षात् तथा परंपरा संबंधथी केवललक्षणा अने लक्षितलक्षणा एम बे प्रकारनी लक्षणा पण बतावी. परंतु लक्षणा पुनः त्रण प्रकारनी छे; जहल्लक्षणा, अजहल्लक्षणा, भागत्यागलक्षणा.

॰ एटले भिन्नभिन्न अधिकरणने विषे रहेवापणारूप संबंध. गोत्वनुं अधिकरण अश्वत्वना अधिकरणथी भिन्न छे, माटे ते बेनो व्यधिकरणता संबंध छे.

* नैयायिको तो व्यंजनाने अनुमितिमां गणी ले छे, अने व्यतिरेकानुमानथी तेनी गतार्थता साधे छे.

…શક્યની પ્રતીતિ થાય નહિ, કેવળ અન્યાર્થની જ પ્રતીતિ થાય ત્યાં જહલ્લક્ષણા. જેમ કે "વિષ ખા" એ વાક્યમાં શક્ય જે વિષભક્ષણ તેનો ત્યાગ કરીને શત્રુગૃહમાં એવી જે "ભોજનનિવૃત્તિ" તેની પ્રતીતિ થવાથી જહલ્લક્ષણા છે. જ્યાં શક્ય અર્થનો અન્વય ન બને ત્યાં જહલ્લક્ષણાનો અંગીકાર છે, જેમ કે "ગંગા ઉપર ગામ" એ સ્થાને પોતાના શક્ય અર્થનો પરસ્પર સંબંધ બનતો નથી ત્યાં જહલ્લક્ષણા છે. તથાપિ "વિષ ખા" એ સ્થાનમાં તો શક્ય અર્થનો અન્વય બને છે. તેમાં દોષ માત્ર એટલો કે વિષ ખાવું મારક તેવું છે, એટલે ભોજનમાં વિષનો અન્વય બને છે (ત્યાં જહલ્લક્ષણા થવી જોઈએ નહિ), એમ કહો તો સમાધાન કે અન્વયની અનુપપત્તિ તે લક્ષણાનું બીજ નથી, પરંતુ તાત્પર્યાનુપપત્તિ લક્ષણાનું બીજ છે (એટલે "વિષ ખા" ત્યાં પણ જહલ્લક્ષણા થશે). એ સમર્થન કર્યું તેનો તાત્પર્ય એમ છે કે અન્વય કહેતાં શક્ય અર્થનો સંબંધ તેની અનુપપત્તિ કહેતાં અસંભવ જ્યાં હોય ત્યાં લક્ષણા થાય એવો નિયમ નથી; જો એવો નિયમ હોય તો "લકુને પેસવા દો" એ વાક્યમાં "લકુ" પદથી "લકુ ધારણ કરનાર" વિષે લક્ષણા થાય નહિ, કેમકે "લકુ" નો "પેસવા" ની ક્રિયાને વિષે અન્વય સંભવે છે. માટે તાત્પર્યાનુપપત્તિને જ લક્ષણાનું બીજ માની છે, અન્વયાનુપપત્તિને નહિ. તાત્પર્ય કહેતાં વક્તાની (વક્તા)ની ઇચ્છા તેની અનુપપત્તિ એટલે શક્ય અર્થનો * સંભવ તે લક્ષણા માનવાનો બીજ કહેતાં હેતુ છે. "લકુને પેસવા દો" એ વાક્યમાં તાત્પર્યાનુપપત્તિ છે, કેમકે લકુ એટલે લાકડીનો જે પ્રવેશરૂપ શક્ય અર્થ તેને વિષે, વક્તાનું તાત્પર્ય સંભવતું જ નથી, એટલે લકુ શબ્દની લકુધારીને વિષે લક્ષણા છે, તેમજ મરણહેતુ એવા વિષના ભોજનને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય સંભવતું નથી, એટલે ભોજનનિવૃત્તિ વિષે જહલ્લક્ષણા છે. "ગંગા ઉપર ગામ" એ સ્થાનમાં તાત્પર્યાનુપપત્તિ પણ જ સંભવે છે, અને ગંગાપદશક્ય જે દેવનદીપ્રવાહ તેનો ત્યાગ કરીને શક્યસંબંધી જે તીર તેની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે ત્યાં જહલ્લક્ષણા જ છે આ પ્રકારે જ્યાં તાત્પર્યાનુપપત્તિ હોય ત્યાં લક્ષણા માનવી એ નિયમ યથાર્થ છે.

જ્યાં સામાન્ય તીરબોધને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય નથી, પણ 'ગંગાતીર'ના બોધને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય છે ત્યાં ગંગાપદની ગંગાતીરને વિષે અજહલ્લક્ષણા છે. અજહલ્લક્ષણાનાં સાધારણ ઉદાહરણ તો "કાક થકી દહીંનું રક્ષણ કરજો" એ ઇત્યાદિ છે.‡ શક્યસહિત સંબંધીની જ્યાં પ્રતીતિ થાય ત્યાં અજહલ્લક્ષણા થાય છે. ભોજન વાસ્તે દધિરક્ષાને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય છે, તે બિલાડાદિથી પણ દધિનું રક્ષણ કર્યા વિના સિદ્ધ થાય એમ નથી, એટલે "કાક" પદની દધિઉપઘાતકમાત્રને વિષે અજહલ્લક્ષણા છે; એજ રીતે "છત્ર-

* કેમકે અન્વયાનુપપત્તિનો સ્પષ્ટ જ છે કે ગંગા શબ્દના શક્ય પ્રવાહ ઉપર ગામ ન હોય.

‡ કેમકે કાકથકી રક્ષણ કરો એમ કહેવામાં એકલા કાગડા જ નહિ, પણ કૂતરાં, અને બીજાં જનાવર, બીલાડાં આદિ સર્વનો સમાસ કરવાનું વક્તાનું તાત્પર્ય છે. કેવળ શક્ય અર્થને ત્યજ્યા વિના અધિક અર્થનો આક્ષેપ કરે તે અજહલ્લક્ષણા, ને પોતાના અર્થને તજીને અન્ય અર્થબોધે તે જહલ્લક્ષણા. જહત્=તજનાર, અજહત્=ન તજનાર.

ઘટો નષ્ટ છે " એ સ્થાને પણ ઘટપદની ઘટત્વ સમેત એક ભાગ સમાજને વિષે અજહલ્લક્ષણા છે. ન્યાયમતમાં નીલાદિક પદોની ગુણમાત્રને વિષે શક્તિ છે; नीलो घटः એ આદિ વાક્યોમાં નીલાદિક પદ નીલરૂપવાળાનો લક્ષણાથી બોધ કરે છે; ત્યાં પણ શક્ય સહિત સંબંધીની પ્રતીત થાય છે, એટલે અજહલ્લક્ષણા છે. અને કોશકારના મતમાં નીલાદિક પદોની ગુણ અને ગુણીને વિષે શક્તિ છે, એટલે લક્ષણા નથી. વેદાન્ત પરિભાષામાં નીલાદિક પદોની ગુણીને વિષે અજહલ્લક્ષણા કહી છે તે ન્યાયમતાનુસાર છે.

શક્ય અર્થના એકદેશને ત્યાગી એકદેશનો બોધ કરવાનું વક્તાનું તાત્પર્ય હોય ત્યાં ભાગત્યાગલક્ષણા થાય છે. જેમકે ' આ તે દેવદત્ત " (सोऽयं देवदत्तः) એ સ્થળમાં ભાગત્યાગલક્ષણા છે. " તે ' એમાં નિર્દિષ્ટ જે " તત્ " પદ તેનો અર્થ કોઈ પરોક્ષવસ્તુ છે, અને " આ " એમાં નિર્દિષ્ટ જે ' ઇદં " પદ તેનો અર્થ કોઈ અપરોક્ષવસ્તુ એવો છે. દેવદત્તપદનો અર્થ અમુકનામવિશિષ્ટપુરુષ એવો છે. તત્પદોત્તરવિભક્તિ (જે મ. એ સંસ્કૃતમાં છે, અને ' તે ' એ શબ્દને પણ છે તે) નો તત્પદાર્થનો ઇદંપદાર્થથી અભેદ બતાવનારૂપ અર્થ છે. ઇદંપદાર્થોત્તરવિભક્તિ (' આ ' એમાં જે વિભક્તિ છે તે, સંસ્કૃતમાં अयं એમાં જે વિભક્તિ છે તે) નો દેવદત્ત એ પદાર્થ સાથે અભેદ બતાવનારૂપ અર્થ છે. અથવા તત્પદ ઇદંપદની આગળ જે વિભક્તિઓ છે તે નિરર્થક છે. સમાનવિભક્તિવાળા પદોના સન્નિધાનથી પદાર્થોના અભેદની પ્રતીતિ થાય છે. આમ હોવાથી ઉક્ત વાક્યનો અર્થ એવો થાય છે કે " પરોક્ષવસ્તુથી અભિન્ન એવું અપરોક્ષવસ્તુ સ્વરૂપ દેવદત્ત એ નામવાળું શરીર છે. " વાક્યના પદોનો શક્યાર્થ તો આ પ્રમાણે છે; પણ તે ' અગ્નિ શીતલ છે ' એવા અર્થની પેઠે બાધિત છે (કેમકે અપરોક્ષ અને પરોક્ષની એકતા એકના એક શરીર વિષે એકજ કાળે ઘટે નહિ) બાધિતાર્થને વિષે વક્તાનું તાત્પર્ય સંભવે નહિ; એટલે તત્પદ, ઇદંપદના શક્યમાંથી પરોક્ષતા અને અપરોક્ષતાના અંશનો ત્યાગ કરીને વસ્તુમાત્રને વિષે લક્ષણા કરવી. એજ ભાગત્યાગલક્ષણા.

આ પ્રકારે ત્રિવિધલક્ષણા કહી તે પુનઃ પ્રયોજનવતી અને નિરૂઢ એ ભેદથી બે પ્રકારની છે. જ્યાં શક્તિવાળા પદનો ત્યાગ કરીને પણ લાક્ષણિક શબ્દનો પ્રયોગ, કોઈ પ્રયોજન એટલે ફલને ઉદ્દેશીને કરે, ત્યાં પ્રયોજનવતી લક્ષણા જાણવી. ગંગાપદની તીરને વિષે જે લક્ષણા છે તે પ્રયોજનવતી લક્ષણા છે. " તીર ઉપર ગામ " એટલુંજ કહેવું સંભવ છે, પણ તેટલું કહેવાથી તીરને વિષે શૈત્યપાવનત્વાદિની પ્રતીતિ થતી નથી, ગંગાપદ કહ્યો તીરનો બોધ કરતાં ગંગાના ધર્મ શૈત્યપાવનત્વાદિ તેમની પ્રતીતિ તીરને વિષે થાય છે. આવા પ્રયોજન હેતુથી આલંકારિક વ્યંજનાવૃત્તિને માને છે. * ન્યાયમતમાં શૈત્યપાવનત્વાદિ શાબ્દબોધના વિષય નથી, પણ અનુમિતિના વિષય છે તે અનુમિતિ એવી કે ગંગાતીર

* કેમકે પ્રયોજનવતી લક્ષણામાં વ્યંજના એજ પ્રયોજન છે. નિરૂઢ કે પ્રયોજનવતી ભિન્ન એવા સ્વાભાવ પણ દેખાય છે જુઓ કાવ્યપ્રકાશ ઉલ્લાસ બીજાની ટીકા

નિરૂપકતાનત્વયુક્ત છે કેમકે અંગાવચ્છેદક બોધ છે. (જે અંગાવચ્છેદક બોધ નથી તે એવું નથી, જેમકે પાશ્વકાદિ). આ રીતે પ્રયોજનવતી લક્ષણા છે.

પદની જે અર્થને વિષે શક્તિવૃત્તિ હોય નહિ, અને લક્ષણની પેઠેજ જે અર્થની તે પદથી સર્વને પ્રસિદ્ધ પ્રતીતિ હોય, તે અર્થને વિષે તે પદની પ્રયોજનશૂન્ય નિરૂઢલક્ષણા કહેવાય. જેમ નીલાદિક પદોની લક્ષણની રીતિથી ગુણગુણિનિવિષે શક્તિ માનીએ તો ગૌરવદોષ આવે, અને લાઘવાવચ્છેદક એક એક ધર્મની પ્રતીતિ થાય નહિ, માટે ગુણમાત્રનેવિષે તેની શક્તિ માનવી પડે છે, પણ "નીલઘટ" ઇત્યાદિ વાક્ય સાંભળવાથી સર્વને ગુણી જે ઘટ તેની પ્રસિદ્ધ પ્રતીતિ થાય છે; માટે નીલાદિક પદોને વિષે, પ્રયોજનશૂન્ય નિરૂઢલક્ષણા છે. નિરૂઢલક્ષણા તો શક્તિ જેવીજ છે. કોઇ વિદ્વાન્ અનાદિતાત્પર્ય હોય ત્યાં નિરૂઢલક્ષણા હોય છે †

જ્યાં પ્રયોજન અથવા અનાદિ તાત્પર્ય એકે હોય નહિ, પણ પ્રમાદાદિ દોષની ઇચ્છા-પૂર્વક લાક્ષણિક શબ્દનો પ્રયોગ કરે ત્યાં ત્રીજી એક ઐચ્છિકલક્ષણા પણ થાય છે. પરંતુ અનાદિ તાત્પર્ય અથવા પ્રયોજન વિના લાક્ષણિક શબ્દના પ્રયોગને વિદ્વાનો યોગ્ય કહેતા નથી. એટલામાટે કાવ્યપ્રકાશાદિ સાહિત્યગ્રંથોમાં નિરૂઢલક્ષણા અને પ્રયોજનવતી લક્ષણા એ બે ભેદ ઉદાહરણ સહિત લખ્યા છે. ઐચ્છિક લક્ષણા લખી નથી ગદા-ધરભટ્ટાચાર્યાદિકોએ ઐચ્છિકલક્ષણા લખી છે તેમનું તાત્પર્ય ઐચ્છિકલક્ષણાની સંભાવનામાત્ર કરવા ઉપર છે. ઐચ્છિકલક્ષણાનો પ્રયોગ યોગ્ય છે એમ કહેવા ઉપર નથી. લક્ષણાના અવાન્તર ભેદ અન્યત્ર ગ્રંથોમાં બહુ બહુ લખ્યા છે, તથાપિ વેદાન્તગ્રંથોમાં તે કંઈ ખપના નથી, એટલે તેને અત્ર વિસ્તાર કર્યો નથી.

૪૬

શાબ્દબોધહેતુતા.

જેમ વાચકપદજન્યબોધને વિષે શક્તિ હેતુ છે તેમ લક્ષકપદજન્યબોધને વિષે

---

* અનુગત રીતિએ કહું છતું કે લક્ષણાનો સ્વશક્યાર્થ સંબંધ એ વ્યતિરેકાનુમાનથી સિદ્ધ છે, તે વ્યતિરેકાનુમાનનું સ્વરૂપ આ છે.

† કુશલ એ ઉદાહરણ આ રીતે છે. એ શબ્દ પ્રથમ અર્થમાં વપરાતું છે. એ નિરૂઢલક્ષણાનું ઉદાહરણ છે એમ વિદ્વાન્ અનાદિ તાત્પર્ય છે. અનાદિ તાત્પર્ય એટલે રૂઢિ અને વિદ્વજ્જનો તેના મૂળ અર્થ અને લાક્ષણિક અર્થ ઘણું જ કહે છે.

‡ અનુપપત્તિવિષયક બોધ થતું તે અન્વયબોધ એ વાત અત્રત્ય વિચારે કહી છે તે એમ કહે, જેનું અન્વયબોધ હોય, તેનું અન્વયબોધ નહિ હોય, ઇત્યાદિ અન્વયબોધનો વિચાર અત્ર એવ. શબ્દથી જ્ઞાન થાય કે શબ્દબોધની, વ્યક્તિવિશેષ વ્યક્તિનો બોધ પણ થાય છે એમ ઉપર આવેલું શબ્દને આપવા યોગ્ય છે પદથી વૈલક્ષણ્ય કે વ્યક્તિનું જ્ઞાન થાય છે, એટલે એ શબ્દબોધનું હેતુ એ અન્વયબોધ છે.

વિષે ગંગાપદની લક્ષણા માની નથી; લક્ષણાવૃત્તિ તો બ્યક્તિમાત્રને વિષેજ થાય છે, અને પદની વૃત્તિ વિના પણ લક્ષ્યતાવચ્છેદકની સ્મૃતિ થઇ શાબ્દબોધ થાય છે. આ વાત શબ્દાર્થનિર્ણયના ગ્રંથોમાં પ્રતિપાદન કરી છે. મીમાંસાના મતમાં લાક્ષણિક શબ્દથી લક્ષ્ય અર્થની સ્મૃતિ તો થાય છે, પણ લક્ષ્ય અર્થના શાબ્દબોધનું હેતુ લાક્ષણિકપદ નથી. લાક્ષણિક પદની સમીપ જે પદાન્તર તે પોતાના શક્યાર્થના શાબ્દબોધનો તેમ લક્ષ્યાર્થના શાબ્દબોધનો હેતુ થાય છે. જેમકે "ગંગા ઉપર ગ્રામ" એ વાક્યમાં ગંગાપદ તીરને વિષે લાક્ષણિક છે, એટલે તીરની સ્મૃતિનું તે હેતુ છે, પણ તીર વિષે શાબ્દબોધનું હેતુ નથી, તીર વિષે શાબ્દબોધનું હેતુ તેમજ પોતાના શક્ય અર્થ વિષે શાબ્દબોધનું હેતુ "ગ્રામ" એ પદ છે. આ મતને એવી યુક્તિથી સાધે છે કે લાક્ષણિક શબ્દને શાબ્દબોધજનકતા માનીએ તો સકલ શાબ્દબોધજનકતાના અવચ્છેદક ધર્મનો લાભ થવાનો નહિ, કેમકે મીમાંસાના મતમાં લાક્ષણિક પદોને વિષે શાબ્દબોધજનકતાજ માની નથી, કેવલ શક્તપદોને વિષેજ માની છે, એટલે શાબ્દબોધજનકતાની અવચ્છેદક શક્તિ છે; અને લાક્ષણિક પદોને પણ શાબ્દબોધજનકતા માનો તો તે જનકતા કરતા શક્તિ ન્યૂનવૃત્તિ થઇ જાય જેથી શાબ્દબોધજનકતાનું અવચ્છેદક બને નહિ. જે જેનાથી ન્યૂનદેશવૃત્તિ તેમ અધિકદેશવૃત્તિ ન હોય પણ કેવલ સમાનદેશવૃત્તિ હોય તે તેનું અવચ્છેદક થાય. શાબ્દબોધની જનકતા સકલ શક્તપદોમાં છે, તેના સમાનદેશમાં શક્તિ રહે છે, એટલે શક્તિ શાબ્દબોધની જનકતાની અવચ્છેદક થાય છે. લાક્ષણિક પદોમાં પણ શાબ્દબોધની જનકતા માનો તો લાક્ષણિક પદોમાં શક્તિ તો છે નહિ, ને શાબ્દબોધજનકતા આવી, એટલે (શક્તિ, શાબ્દબોધની જનકતા કરતા) ન્યૂનદેશવૃત્તિ થઇ, તેથી શક્તિ શાબ્દબોધજનકતાની અવચ્છેદક થઇ શકશે નહિ, અને શક્ત તેમ લાક્ષણિક સર્વ પદોમાં રહેનારો એક ધર્મ કોઇ છે નહિ (કે જેને શાબ્દબોધજનકતાનો સર્વત્ર કામ આવે તેવો અવચ્છેદક માની શકાય), એટલે શાબ્દબોધજનકતા નિરવચ્છેદક થઇ જશે. નિરવચ્છેદક જનકતા વ્યર્થ છે; દંડકુલાલાદિને વિષે ઘટની જનકતા છે તો તે જનકતાનાં અવચ્છેદક દંડત્વ કુલાલત્વાદિક છે; પણ નિરવચ્છેદક જનકતાનો કેવલ અપ્રસિદ્ધ છે.

આમ હોવાથી લાક્ષણિક પદોને શાબ્દબોધજનકતા માની નથી, અને ઉક્ત યુક્તિ માની છે; આ મીમાંસાનું મત છે, અને અદ્વૈતવાદના મતથી અતિવિરોધી છે કેમકે મહાવાક્યોમાં સકલ પદો લાક્ષણિકજ છે, તેનાથી, આ મીમાંસા મતાનુસાર તો, શાબ્દબોધની અનુપપત્તિજ થવાની. આમ હોવાથી આ મતનું ખંડન અવશ્ય કરવું જોઇએ. "ગંગા ઉપર ગ્રામ" આ વાક્યમાં "ગ્રામ" પદથી તીરવિષે શાબ્દબોધ માનોછો ત્યારે ગ્રામપદની તીરવિષે પણ શક્તિ હોવી જોઇએ, કેમકે જે પદ, લક્ષણા વિના, જે અર્થનો શાબ્દબોધ કરે તે પદની તે અર્થને વિષે શક્તિજ માનવી જોઇએ. એજ સર્વત્ર નિયમ છે. મીમાંસક મતમાં ગ્રામ પદ, લક્ષણા વિનાજ, તીર વિષે શાબ્દબોધજનક થાય છે તેથી તેની તીર વિષે શક્તિ હોવી જોઇએ. વળી એવો નિયમ છે કે જે પદમાં જે અર્થની વૃત્તિ હોય તે પદથી તે અર્થવિષય સ્મૃતિ થાય છે, ને તે અર્થવિષયજ તે પદથી શાબ્દબોધ થાય છે. મીમાંસકમતમાં આ નિયમનો

પણ એમ થશે; કેમકે ગંગાયાંઘોષમાં ગંગાપદની લક્ષણાવૃત્તિ તીરને વિષે અને તીરની સ્મૃતિ ગંગાપદથી, તથાપિ તીરવિષયક શાબ્દબોધ ગંગાપદથી નહિ, પણ ગ્રામપદથી થાય છે, એ ગ્રામપદની તીરને વિષે શક્તિ નથી, લક્ષણા નથી, અને ગ્રામપદથી તીરની સ્મૃતિ પણ નથી; એટલે આ મત બુદ્ધિમાનોને હાસ્ય ઉપજાવે તેવો છે. વળી ગ્રામપદથી તીરનો શાબ્દબોધ માનતાં ગ્રામ વિષે શાબ્દબોધ નહિ થાય, કેમકે જ્યાં હરિ આદિ એક પદની અનેક અર્થને વિષે શક્તિ હોય છે ત્યાં પણ એક સમયે એક પુરુષને એકજ અર્થનો બોધ થાય છે, જો અનેક પદાર્થનો બોધ થતો હોય તો 'હરિ'* એમ કહેવાથી 'વાનર ઉપર સર્પ' એવો પણ શાબ્દબોધ થવા જોઈએ. જેમ એકજ ગ્રામપદથી પરસ્પરસંબંધી એવાં 'ગ્રામ' અને 'તીર' ઉભયનો બોધ થાય છે તેમ એકજ હરિપદથી પરસ્પરસંબંધી એવા વાનર અને સર્પનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. જો એમ કહો કે એક પદથી એક કાળે બે અર્થનો શાબ્દબોધ થાય નહિ, તો એક પદના અર્થની સાથે પોતાના અર્થને અને અન્ય એવા સંબંધનો બોધ થવો તો અત્યંત અશક્યજ કહેવાશે. માટે મીમાંસકનું મત કેવળ અસંગત છે. અને લાક્ષણિક શબ્દને શબ્દાનુસારી જનતાના સંબંધે જે દોષ કહ્યો કે શાબ્દબોધજનતાનો અવચ્છેદક નહિ બને તેનું એ સમાધાન છે કે શબ્દમાં શક્તિ અને લક્ષણા એવા બે પ્રકારની વૃત્તિ છે, કહીંક અર્થની શક્તિવૃત્તિ છે, કહીંક લક્ષણાવૃત્તિ છે; શાબ્દબોધજનતા તો શબ્દમાત્રમાં છે, તેમ વૃત્તિ પણ શબ્દમાત્રમાં છે, એટલે શાબ્દબોધજનતાના સમાનદેશમાં રહેનારી આ વૃત્તિ તેજ તેની અવચ્છેદક છે. અથવા શાબ્દબોધજનતાનું અવચ્છેદક યોગ્યશબ્દત્વ થશે. આ પ્રકારે લાક્ષણિક પદથી પણ શાબ્દબોધ થાય છે એ વાત સિદ્ધ છે.

૪૧

મહાવાક્યમાં લક્ષણાનો ઉપયોગ.

મહાવાક્યમાં જહલ્લક્ષણા અને અજહલ્લક્ષણા લાગતી નથી, પણ ભાગત્યાગલક્ષણા લાગે છે, તેનો પ્રકાર વિચારસાગરમાં લખ્યો છે તે ત્યાં જોવો. મહાવાક્યને લાગતી ભાગત્યાગલક્ષણા શક્તિલક્ષણા નથી પણ કેવલલક્ષણા છે, કેમકે લક્ષ્ય જે ચેતન તેની સાથે વાચ્યનો સાક્ષાત્‌સંબંધ છે, પરંપરાસંબંધ નથી. જ્યાં ભાગત્યાગલક્ષણા થાય ત્યાં વાચ્યનો એકદેશ લક્ષ્ય હોય છે, ને તે વાચ્યનો એકદેશ સાથે વાચ્યનો સાક્ષાત્‌સંબંધ હોય છે, એટલે કેવલલક્ષણા થાય છે. મહાવાક્યથી જિજ્ઞાસુને અખંડાર્થનો બોધ થાય એવું ઈશ્વરનું અનાદિ તાત્પર્ય છે, એટલે નિરૂઢલક્ષણા છે, પ્રયોજનવતી લક્ષણા નથી. આ એવી

---

* હરિ શબ્દના અનેક અર્થ છે: ઈંદ્ર, વિષ્ણુ, વાનર, સર્પ, અશ્વ, સિંહ ઇત્યાદિ.

§ જેમકે પ્રકૃતમાં ગ્રામ શબ્દથી તત્સ્થ અને તત્સ્થ એવા તીરસંબંધનો અંક ક્રમ છે.

શંકા થાય છે કે વાચ્ય અર્થનું લક્ષ્ય જે ચૈતન્ય તેની સાથે સંબંધ માનીએ તો લક્ષ્ય અર્થમાં જે અસંગતા* છે તેની હાનિ થશે, ને સંબંધ ન માનીએ તો લક્ષણાજ થશે નહિ, કેમકે શક્યસંબંધ કે બોધ્યસંબંધને લક્ષણા કહે છે, તો તે અસંગને વિષે સંભવે નહિ. તેનું આ પ્રકારે સમાધાન છે. વાચ્ય અર્થમાં ચેતન અને જડ બે ભાગ છે, તેમાંનો જે ચેતનભાગ તેનો લક્ષ્ય અર્થ સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ છે, સકલ પદાર્થોનો સ્વરૂપને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધજ છે. વાચ્ય જે ભાગચેતન તેનું સ્વરૂપજ લક્ષ્યચેતન છે, એટલે વાચ્યમાં જે ચેતનભાગ તેનો લક્ષ્યચેતન સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ છે. વાચ્યમાં જે જડ ભાગ છે તેનો લક્ષ્યચેતન સાથે અધિષ્ઠાનના સંબંધ છે. કલ્પિતના સંબંધથી અધિષ્ઠાનની સ્વભાવહાનિ થતી નથી, અને તાદાત્મ્યસંબંધથી પણ સ્વભાવની હાનિ થતી નથી, એટલે લક્ષ્ય અર્થગત અસંગતાની હાનિ વગેરે થવાની નથી. બીજી શંકા એવી થાય છે કે તત્પદની‡ અખંડ ચેતનને વિષે લક્ષણા માનીએ, અને ત્વં પદની પણ અખંડ ચેતનને વિષે લક્ષણા માનીએ તો પુનરુક્તિ દોષ થાય છે, એટલે એ આખું વાક્ય 'ઘટ ઘટ છે' એવી પેઠે અપ્રમાણવાક્ય થઈ જાય છે. ત્યારે ઉભયે પદનો લક્ષ્ય અર્થ જુદે જુદો માનીએ તો એ વાક્યની અભેદબોધકતા નહિ બને. એ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે. માયાવિશિષ્ટ અને અંતઃકરણવિશિષ્ટ એ તત્પદ અને ત્વંપદના વાચ્યાર્થ છે, જે ઉપહિત• છે તે લક્ષ્ય છે. જો બ્રહ્મચેતનજ ઉભયે પદનું લક્ષ્ય હોત તો પુનરુક્તિ દોષ આવત, પણ બ્રહ્મચેતન લક્ષ્ય નથી, માયાઉપહિત અને અંતઃકરણ ઉપહિત લક્ષ્ય છે, ને તે ઉપાધિના ભેદથી ભિન્ન છે, એટલે પુનરુક્તિ આવતી નથી. અને જે બન્ને ઉપહિત તે તો પરમાર્થથી અભિન્ન છે, એટલે એ વાક્યની અભેદબોધકતા સંભવે છે. આ રીતે તત્પદાર્થ અને ત્વંપદાર્થનો ઉદ્દેશવિધેય§ભાવ માનતાં વાક્યની અભેદબોધકતા નિર્દોષ છે. તત્પદાર્થ વિષે જે પરોક્ષતાભ્રમ તેની નિવૃત્તિને અર્થે તત્પદાર્થને ઉદ્દેશીને ત્વંપદાર્થનું વિધાન કર્યું છે, ત્વંપદાર્થ વિષે જે પરિચ્છિન્નતાભ્રમ તેની નિવૃત્તિને અર્થે ત્વંપદાર્થને ઉદ્દેશીને તત્પદાર્થનું વિધાન કર્યું છે. પુનરુક્તિનો પરિહાર કરવા કોઈ ગ્રન્થકર્તાનું આ પ્રમાણે પણ તાત્પર્ય છે કે બન્ને પદને ભિન્ન ભિન્ન લક્ષણા માનીએ તો પુનરુક્તિની શંકા આવે, પણ ભિન્ન ભિન્ન લક્ષણાજ નથી, પણ મીમાંસકરીતિથી બન્ને પદ મળીને અખંડ બ્રહ્મનાં લક્ષક છે. એજ હેતુથી પ્રાચીન આચાર્યોએ મહાવાક્યોને પ્ર-

---

* અસંગોહ્યયં પુરુષઃ એ આદિ શ્રુતિ અનુસાર લક્ષ્યાર્થ જે ચૈતન્ય-બ્રહ્મ-તેની અસંગતા શ્રુતિમાં માની છે તે તરફ એમ તાત્પર્ય છે.

‡ તત્ત્વમસિ એ મહાવાક્યનો વિચાર ચાલે છે. એમાંનું જે तत् પદ તે.

• માયા એ ઈશ્વરની ઉપાધિ છે, અંતઃકરણ એ જીવની ઉપાધિ છે; માટે ઈશ્વર અને જીવ ઉપહિત છે.

§ ઉદ્દેશ વિષે કંઈક કહેવું, વિધાન કરવું તે ઉદ્દેશ, અને એ જે વિધાન તે વિધેય. ત્વં ને ઉદ્દેશીને તત્નું વિધાન છે, અને તત્ને ઉદ્દેશીને ત્વં નું વિધાન છે. [illegible] એ રૂપ છે.

નિરાકાંક્ષ વિષયમાં એ ભાન થતી છે. અર્થાત્ ઘટે વિશિષ્ટાર્થરૂપ અંશને એમ ઉપચાર કરવામાં પ્રસિદ્ધ નથી, તથાપિ મહાવાક્યે તો તે, માટે તે અર્થ છે, એટલે કેવળ અખંડ ન્યાયપુરઃ નથી, પણ જ્ઞાન છે. તેને અખંડિતપણે રૈય અર્થમાં તો અખંડી અંશને વાચકી એમ તે પણ, કે તેમાં અખંડિતત્વ છે. એટલે અખંડાકારની એ ખાતર પણ અકા- ચારિકી થતી નહિ. માટે તેમ કે પ્રસિદ્ધ કોઈ પણ અખંડાકારની એ ખાતર અખંડા- કારી ન તેમ કોઈ તેમજ ઉપચરિતપરક અખંડ અખંડ એ ખાતર પણ પ્રસિદ્ધ થતાં ન નથી તેમ એ આ પ્રકારે મહાવાક્યના સમન્વય પ્રસિદ્ધ મહાવાક્યો પણ વિ- ચાર કરેલા છે.

૪૧

મહાવાક્યોમાં લક્ષિતવૃત્તિ.*

કેટલાક અર્વાચીન અન્યમતે લક્ષણા વિના લક્ષિતલક્ષણ મહાવાક્યની અખંડાર્થતા- બોધકતા માને છે, તેમના કહેવાનો આશય પ્રકાર છે કે વિશિષ્ટાર્થક પદના અંશનો અન્ય પદ- ના વિશિષ્ટાર્થ સાથે જ્યાં સંબંધ થાય નહિ ત્યાં, પદની સ્વીકારીને, વિશેષણને ત્યાગ કરીને વિશેષ્યની પ્રતીતિ થાય છે જેમકે 'ઘટ અનિત્ય છે' એ વાક્યમાં ઘટત્વવિશિષ્ટ વ્યક્તિનું વાચક ઘટપદ છે, તેનો અનિત્ય પદવાચી અનિત્ય ત્વાદિકરૂ છે, એટલે તેનો અનિત્યપદાર્થ સાથે અન્વયસંબંધ થાય નહિ. ત્યારે ઘટત્વરૂપ વિશેષણનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્રની ઘટપદથી સ્મૃતિ થાય છે. અને અનિત્યપદાર્થ સાથે તેના સંબંધના એકરૂપ શાબ્દબોધ થાય છે. તેજ રીતે 'ઘટમાં ઘટ' એ વાક્યમાં પણ ઘટત્વરૂપ વિશેષણનો ત્યાગ કરીને વિશેષ્ય જે વ્યક્તિ તેનીજ ઘટપદથી સ્મૃતિ થાય છે અને તેથીજ શાબ્દબોધ થાય છે. એમજ 'ઘટમાં રૂપ' એ વાક્યમાં પણ ઘટત્વનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્રની પ્રતીતિ થાય છે. 'ઘટમાં ઘટ' ત્યાં ઘટની અપેક્ષા ઘટપદાર્થમાં પ્રતીત થાય છે, અને ઘટત્વમાં તો વિશેષ- નો આશ્રય જે ઘટવ્યક્તિ તેની અપેક્ષા હોઈ શકે છે, ઘટની અપેક્ષા અસંભવ છે, માટે ઘટત્વનો ત્યાગ કરતાં વ્યક્તિમાત્રમાં ઘટની અપેક્ષાના સમન્વયનો બોધ થાય છે. 'ઘટમાં રૂપ' ત્યાંપણ ઘટત્વનો ત્યાગ કરતાં રૂપરૂપ વ્યક્તિમાત્રને વિષે અધિકરણતા, અને રૂપત્વનો ત્યાગ કરતાં ગુણમાત્રમાં અપેક્ષા પ્રતીત થાય છે. કેમકે ઘટપદાર્થના અપેક્ષાવાળો રૂપપદાર્થ છે એવો 'ઘટમાં રૂપ' એ વાક્યનો અર્થ છે, અને ઘટત્વની તો અપેક્ષા રૂપને વિષે નથી, એટલે ઘટત્વનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્ર એકદેશ ઘટપદ-

---

* વેદાન્તસિદ્ધાન્તસાર ધર્મરાજાધ્વરીન્દ્રનું એ મત છે.

† કેમકે ઘટત્વ એ જાતિ છે તે અનિત્ય નથી; અને ઘટત્વવિશિષ્ટ ઘટ એમાં ઘટ- ત્વ એકદેશનું છે.

નો અર્થ કર્યો; એ ઘટની આધેયતા પાછી રૂપત્વજાતિને વિષે નથી કેમકે રૂપત્વમાં તો રૂપવ્યક્તિની આધેયતા છે, માટે રૂપત્વનો ત્યાગ કરીને રૂપમાત્રજ લીધું; આમ વિશેષણોનો ત્યાગ કરતાં વિશેષ્યના આધારાધેયસંબંધરૂપ શાબ્દબોધ થયો. એમજ 'ઘટ ઉત્પન્ન થયો ' 'ઘટ નષ્ટ થયો ' ઇત્યાદિ વાક્યોમાં વિશેષણનો ત્યાગ કરી વ્યક્તિમાત્રજ ઘટાદિ પદોનો અર્થ છે, કેમકે નિત્ય એવી જે જાતિ તેનાં ઉત્પત્તિવિનાશ અને નહિ.

1 જેમ ઉદાહૃત વાક્યોને વિષે, વિશિષ્ટવાચક પદોમાંથી, શક્તિબલ વડેજ, વિશેષ્યમાત્રનો બોધ થાય છે, તેમ મહાવાક્યોને વિષે પણ વિશિષ્ટવાચક પદોમાંથી, શક્તિબલ વડેજ, માયા અને અંતઃકરણ રૂપ વિશેષણનો ત્યાગ કરીને, ચેતનરૂપ વિશેષ્યમાત્રની પ્રતીતિ સંભવે છે. આમ થઇ શકે છે ત્યારે લક્ષણાનો જે અંગીકાર કર્યો તે નિષ્ફલ છે. પરંતુ થોડોક ભેદ છે. વિશિષ્ટવાચક જે પદ છે તેના વાચ્યનો એકદેશ વિશેષ્ય થાય છે, ને એકદેશ વિશેષણ થાય છે. જાતિ વિશેષણ હોય છે, વ્યક્તિ વિશેષ્ય હોય છે. ત્યાં વિશેષ્યભાગનો બોધ તો શક્તિથી થાય, પણ કેવલ વિશેષણનો બોધ શક્તિથી થાય નહિ. જો વાચ્યના વિશેષણમાત્રનો પણ વિશિષ્ટવાચક શબ્દની શક્તિથી બોધ થાય તો ' ઘટ અનિત્ય છે' એ વાક્યની પેઠે ' ઘટ નિત્ય છે ' એ વાક્ય પણ, ઘટપદથી જાતિમાત્રનો બોધ કરીને, અદુષ્ટ* થવું જોઇએ. માટે વિશિષ્ટવાચકપદની શક્તિથી વિશેષ્યમાત્રનીજ પ્રતીતિ થાય છે. ' આ તે દેવદત્ત ' એ વાક્યમાં પણ 'પરોક્ષત્વ' 'અપરોક્ષત્વ' વિશેષણનો ત્યાગ કરીને વિશેષ્યમાત્રની પ્રતીતિ શક્તિવૃત્તિથીજ થાય છે£. આમ ભાગત્યાગલક્ષણાનું કોઇ ઉદાહરણ છે નહિ, એટલે જહલ્લક્ષણા અને અજહલ્લક્ષણા એ બે પ્રકારનીજ લક્ષણા માનવી જોઇએ, ભાગત્યાગલક્ષણા વ્યર્થ છે.

વેદાન્તપરિભાષામાં ધર્મરાજે પૂર્વપ્રકારથી લક્ષણાનું ખંડન કરીને, ભાગત્યાગલક્ષણાનું સ્વરૂપ અને ઉદાહરણ આ પ્રકારે આપ્યું છે. સાંપ્રદાયિક રીતિથી, વાચ્યના એકદેશનેવિષે વૃત્તિ, એ ભાગત્યાગલક્ષણાનું સ્વરૂપ છે. આ મતમાં વાચ્યના એકદેશનેવિષે વૃત્તિ તે શક્તિનુંજ સ્વરૂપ છે, ભાગલક્ષણાનું સ્વરૂપ નથી, કેમકે શક્ય તેમ અશક્યને વિષે જેની વૃત્તિ તે ભાગત્યાગલક્ષણા કહેવાય છે. યદ્યપિ અજહલ્લક્ષણા પણ શક્યઅશક્ય-

---

* કેમકે ઘટપદથી જો જાતિનો બોધ થતો હોય તો ઘટ નિત્ય છે એમ કહેવામાં ઘટત્વ નિત્ય છે એ અર્થ થયો તે રીતે વાક્ય યથાર્થ છે કેમકે જાતિ નિત્યજ છે.

£ આ તે દેવદત્ત એમાં ' આ ' એ અંશે અપરોક્ષતા છે, અને ' તે ' એ અંશે પરોક્ષતા છે કેમકે પૂર્વે જોયેલો ' તે ' દેવદત્ત ' આ ' અત્યારે જોઉંછું એમ અર્થ છે. તો પરોક્ષ અને અપરોક્ષ એ બે પિંડની એકતા થાય નહિ, ને એકતા તો દેવદત્તપિંડની અનુભવસિદ્ધ છેજ, એટલે પરોક્ષત્વ અને અપરોક્ષત્વ એ અંશનો ત્યાગ કરીને દેવદત્તપિંડની એકતાજ એ વાક્યથી બોધિત છે. આનેજ ભાગત્યાગલક્ષણા પણ કહે છે, પણ તે તો આ પ્રકારે શક્તિવૃત્તિથીજ અર્થનો નિર્વાહ કરી નકામી ઠરાવી.

રૂપ છે, તથાપિ જ્યાં શક્ય અર્થનો વિશેષણતાથી અને અશક્યનો વિશેષ્યતાથી બોધ થાય ત્યાં અજહલ્લક્ષણા જાણવી. જેમકે 'નીલઘટ' એ વાક્યમાં નીલપદનું શક્ય 'રૂપ' છે, તેનો વિશેષણતાથી બોધ થાય છે; અને નીલ રૂપનો આશ્રય દ્રવ્ય જે અશક્ય છે તેનો વિશેષ્યતાથી બોધ થાય છે; એટલે નીલપદની નીલરૂપાશ્રયને વિષે અજહલ્લક્ષણા થાય છે. અથવા 'મંચ આક્રોશ કરે છે' એ વાક્યમાં મંચપદનું શક્ય વિશેષણ છે, અશક્ય (મંચસ્થ) પુરુષ વિશેષ્ય છે, એટલે અજહલ્લક્ષણા છે. જ્યાં શક્ય અશક્ય ઉભય વિશેષ્ય હોય, અને શક્યતાવચ્છેદકનો વ્યાપક જે લક્ષ્યતાવચ્છેદક ધર્મ તે વિશેષણ હોય, ત્યાં ભાગત્યાગલક્ષણા થાય છે. જેમકે 'કાગડાથી દહિનું રક્ષણ કરો' એ વાક્યમાં કાગડાનો શક્ય વાયસ અને અશક્ય બિલાડાદિ તે વિશેષ્ય છે; અને શક્યતાવચ્છેદક કાકત્વનું વ્યાપક દધ્યુપઘાતકત્વ જે લક્ષ્યતાવચ્છેદક ધર્મ તે વિશેષણ છે, કેમકે 'દધિના ઉપઘાતક કાક બિલાડાદિથી દહિની રક્ષા કરો' એવો એ વાક્યનો અર્થ છે. કાકત્વવિશિષ્ટ વ્યક્તિ કાક પદનો શક્ય છે તેને વિષે, કાકત્વનો ત્યાગ કરી, કાક બિલાડાદિનો લક્ષણાથી બોધ થાય છે એટલે કાકપદના વાચ્યનો એક ભાગ જે કાકત્વ તેનો ત્યાગ થાય છે માટે ભાગત્યાગલક્ષણા છે. એવી રીતે 'છત્રીઓ જાય છે' એ વાક્યમાં પણ ભાગત્યાગલક્ષણા છે, કેમકે છત્રસહિત તેમ છત્રરહિત એવા એકસાર્થવાળા પુરુષો જાય છે એમ એ વાક્યનો અર્થ છે. ત્યાં છત્રીપદના શક્ય 'છત્રસહિત' અને અશક્ય 'છત્રરહિત' ઉભય પુરુષો વિશેષ્ય છે; અને શક્યતાવચ્છેદક 'છત્રવત્વ' તેનું વ્યાપક 'એકસાર્થવર્તિત્વ' જે લક્ષ્યતાવચ્છેદક તે વિશેષણ છે. આ સ્થાનમાં પણ છત્રસંબંધવિશિષ્ટ એવો જે છત્રીપદનો શક્ય અર્થ તેમાંથી છત્રસંબંધરૂપ શક્યતાવચ્છેદકનો ત્યાગ કરીને એકસાર્થવર્તિત્વવિશિષ્ટ છત્રધર અને તદન્ય તેનો લક્ષણાથી બોધ થાય છે, એટલે વાચ્યનો એકભાગ જે છત્રસંબંધ તેનો ત્યાગ કરી એક ભાગ જે પુરુષ તેનો બોધ થાય છે માટે ભાગત્યાગલક્ષણા છે. આ પ્રકારે વેદાન્તપરિભાષામાં જે ભાગત્યાગલક્ષણાનાં ઉદાહરણ કર્યાં છે, તે બધાં સાંપ્રદાયિક મતમાં અજહલ્લક્ષણાનાં ઉદાહરણ છે. કહીં અજહલ્લક્ષણાનાં ઉદાહરણોમાં શક્ય વિશેષણ હોય છે, કહીં વિશેષ્ય હોય છે, પણ શક્યસહિત અશક્યની પ્રતીતિ તો સમાન છે, એટલે કિંચિત્ ભેદ લઈને લક્ષણાભેદ માનવો નિષ્ફળ છે; અને સર્વે આચાર્યોએ જેને અજહલ્લક્ષણાનાં ઉદાહરણ કહ્યાં છે તેને ભાગત્યાગલક્ષણાનાં ઉદાહરણ કહેવાં એટલે આચાર્યના વચન સાથે વિરોધ ઉપજાવવો એ દુષ્ટ છે. અને શક્ય અર્થની વિશેષણતા તથા વિશેષ્યતા ઉપરથીજ અજહલ્લક્ષણા અને ભાગત્યાગલક્ષણાનો ભેદ માનીએ તો જ્યાં શક્ય અર્થની વિશેષણતા ત્યાં ભાગત્યાગલક્ષણા અને જ્યાં શક્ય અશક્ય ઉભયની વિશેષ્યતા ત્યાં અજહલ્લક્ષણા એમ વિપરીત માનવામાં પણ શું બાધ છે? માટે મહાવાક્યોમાં, તથા 'આ તે દેવદત્ત' એ વાક્યમાં, લક્ષણાનો નિષેધ કરીને, ભાગત્યાગલક્ષણાનાં સ્વરૂપ તથા ઉદાહરણનું જે કથન ધર્મરાજે કર્યું છે તે નિષ્ફળ છે.

૬૦ મહાવાક્યોમાં અભેદ લક્ષણા વિના જે નિર્ણય કર્યો તે પણ અયુક્ત છે કેમ-

કે ઘટાદિપદોની જાતિવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ માનીને, લક્ષણા વિના, કેવલ વ્યક્તિનો પદથી બોધ થાય એ નિર્યુક્તિક છે. કેવલવ્યક્તિને વિષે શક્તિ માનીએ અને જાતિવિશિષ્ટ વ્યક્તિને વિષે ન માનીએ તો કેવલવ્યક્તિનો બોધ ઘટાદિક પદોથી સંભવે છે. એમ તો માન્યું નથી, પણ વિશિષ્ટવાચકપદની શક્તિથી વિશેષ્યમાત્રનો બોધ થાય છે એમ ધર્મરાજે લખ્યું છે. એ કહેવું, શક્તિવાદાદિક ગ્રંથો જેણે સારી રીતે જોયા છે તેવા પંડિતોને આશ્ચર્ય ઉપજાવે તેવું છે. શક્તિવાદમાં આ પ્રસંગ સ્પષ્ટજ છે, " કોઇ શબ્દ એક ધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો વાચક છે, કોઇ શબ્દ અનેકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો વાચક છે, જે પદની જે અર્થને વિષે શક્તિ છે તે પદ તે અર્થનું વાચક કહેવાય છે. જેમકે ઘટપદની ઘટત્વરૂપ એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીને વિષે, અને ગોપદની ગોત્વરૂપ એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીને વિષે શક્તિ છે, એટલે તે પદ તેનાં વાચક છે. ધેનુપદની પ્રસવ તથા ગોત્વરૂપ અનેકધર્મવિશિષ્ટ એક ધર્મીને વિષે શક્તિ છે એટલે તે તેનું વાચક છે. પુષ્પવંત પદની ચંદ્ર સૂર્યત્વરૂપ અનેકધર્મવિશિષ્ટ અનેક ધર્મી—ચંદ્ર સૂર્ય—ને વિષે શક્તિ છે એટલે તે પદ ચંદ્ર સૂર્ય ઉભયનું વાચક છે. જે ધર્મવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ હોય તે ધર્મનો ત્યાગ કરી કેવલ આશ્રયનો બોધ લક્ષણાથી થાય છે, લક્ષણા વિના સંભવતો નથી—માટે ઘટાદિક પદોથી કેવલવ્યક્તિનો જે બોધ તે લક્ષણાથી થાય છે. અનેકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનું વાચક જે ધેનુપદ તેથી એકધર્મનો ત્યાગ કરીને એકધર્મવિશિષ્ટ ધર્મીનો બોધ લક્ષણા વિના થાય નહિ; એટલે ધેનુપદથી અપ્રસૂત ગોનો કે પ્રસૂત મહિષીનો શક્તિથી બોધ થાય નહિ. કદીક ગોમાત્રનો બોધ ધેનુપદથી થાય છે તે તો ભાગત્યાગલક્ષણાથી થાય છે, શક્તિથી નહિ. એમજ પુષ્પવંત પદથી, ચંદ્રનો ત્યાગ કરીને, સૂર્યનો, અને સૂર્યનો ત્યાગ કરીને ચંદ્રનો, જે બોધ થાય છે તે શક્તિથી થાય નહિ. " આ પ્રકારે શક્તિવાદમાં લખ્યું છે, તેજ યોગ્ય છે. શક્તિ વિશિષ્ટને વિષે અને શક્તિથી બોધ વિશેષ્યનો એવું કહેવું કેવલ નિર્યુક્તિક છે. જે ધર્મવાળા અર્થને વિષે પદની શક્તિ હોય તે કરતાં ન્યૂન કે અધિક અર્થનો બોધ લક્ષણા વિના થાયજ નહિ, શક્તિથી તો ધર્મવાળા અર્થનીજ પ્રતીતિ થાય, એવો નિયમ છે.

જો એમ કહે કે વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ છે, વિશિષ્ટને વિષે નહિ, એવો ધર્મરાજનો અભિપ્રાય છે તો તે પણ બનતું નથી; કેમકે વિશિષ્ટવાચક પદની શક્તિથી વિશેષ્યનો બોધ થાય છે એમ ધર્મરાજનું કહેવું છે, જો વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ ઇષ્ટ હોત તો વ્યક્તિમાત્રને વિષે પદની શક્તિથી વ્યક્તિનો બોધ થાય છે એમ કહત, 'વિશિષ્ટવાચક પદ' એમ ન કહત. વળી વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ કોઇના મતમાં છે પણ નહિ; સર્વ મતથી તે વિરુદ્ધ છે. યદ્યપિ શિરોમણિભટ્ટાચાર્યે વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ માની છે તથાપિ તેમના મતમાં પદથી અર્થની સ્મૃતિ અને શાબ્દબોધ જાતિવિશિષ્ટનો થાય છે; વ્યક્તિમાત્રનો શાબ્દબોધ શક્તિથકો કોઇના મતમાં થતો નથી. વળી જો એમ કહે કે ઘટાદિકપદોની જાતિવિશિષ્ટને વિષે શક્તિ છે, તેમ કેવલવ્યક્તિને વિષે પણ શક્તિ છે; કદીક જાતિવિશિષ્ટનો બોધ થાય છે, કદીક કેવલવ્યક્તિનો બોધ થાય છે; જેમ હરિપદ નાનાર્થ છે તેમ પદમાત્ર નાનાર્થ છે; તો એ કહેવું અત્યંત અશુદ્ધ છે, અને તેમના ગ્રંથોમાં એવું

તાત્પર્ય છે પણ નહિ. અશુદ્ધતાનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. જ્યાં જન્યપણાથી નિરૂઢ થયેલ હોય ત્યાં નાનાર્થને વિષે જે શક્તિ તેનો ત્યાગ કરે છે, અને એક અર્થને વિષે શક્તિ, તથા બીજા અર્થને વિષે લક્ષણા માને છે. પંકજનો અર્થ જે કે નીરજાદિ શબ્દોની પેઠે પંકજને વિષે શક્તિ છે, કુમુદને વિષે લક્ષણા છે. ત્યાં કુમુદને વિષે શક્તિ તેણે પણ કહી નથી. એટલે લક્ષણાના ભયથી નાનાર્થતાનો અંગીકાર નથી, પણ નાનાર્થતાના ભયથી લક્ષણાનો અંગીકાર છે; એટલે વિશિષ્ટને વિષે તેમ વ્યક્તિમાત્રને વિષે શક્તિ છે એવી અશુદ્ધ કલ્પનાને વિષે ધર્મરાજનું તાત્પર્ય નથી.

પ્રમાત્વની શક્તિ વિશિષ્ટને વિષે છે, ને શક્તિના માહાત્મ્યથી કદીક વિશિષ્ટનો અન્ય પદાર્થ સાથે અન્વય થઈ શકે છે, કદીક વિશેષ્યનો અન્ય પદાર્થ સાથે અન્વય થઈ શકે છે. જ્યાં વિશિષ્ટને વિષે અન્વયની યોગ્યતા હોય ત્યાં વિશિષ્ટનો, અને જ્યાં વિશિષ્ટને વિષે અન્વયની યોગ્યતા ન હોય ત્યાં વિશેષ્યમાત્રનો શક્તિથી અન્વયબોધ થાય છે; એવું ધર્મરાજનું મત છે. એ મત અસંગત છે. વિશિષ્ટને વિષે શક્તિ, અને લક્ષણા વિના વ્યક્તિમાત્રનો અન્વયબોધ, એમ માનીએ તો પિતૃપદથી પણ અપ્રસિદ્ધ એવી, અથવા પ્રસૂત મહિષીની, લક્ષણા વિના, પ્રતીતિ થવી જોઈએ, તથા પુષ્પવંત પદથી, લક્ષણા વિના, સૂર્યનો એકલાનો અથવા ચંદ્રનો એકલાનો બોધ થવો જોઈએ; પણ તેમ થતું નથી; માટે 'ઘટ અનિત્ય છે' ઇત્યાદિ વાક્યોમાં ઘટાદિપદોની વ્યક્તિમાત્રને વિષે અજહલ્લક્ષણા છે. જો એમ કહો કે પણ પદેન્દ્રિયથી વ્યક્તિમાત્રનો બોધ થાય છે એટલે શક્તિથીજ તે બોધ થાય છે, તો તેનું આ પ્રકારે સમાધાન છે. પ્રયોગબાહુલ્યથી અર્થને વિષે શક્તિ માનો તો નીલાદિપદોનું પ્રયોગબાહુલ્ય તો ગુણીને વિષે છે તો ત્યાં પણ તે પદોના શક્ય થવા જોઈએ, પણ નીલાદિપદોના ગુણી શક્ય નથી, પણ લક્ષ્ય છે એવું ધર્મરાજે પોતે, તેમ વેદાન્તચૂડામણિ નામની તેના પુત્રે કરેલી વેદાન્તપરિભાષાની ટીકામાં તેના પુત્રે, લખ્યું છે. માટે જ્યાં વિશિષ્ટવાચક પદથી વિશેષ્યમાત્રનોજ બોધ થાય ત્યાં સર્વદા અજહલ્લક્ષણાજ છે; પરંતુ તે નિરૂઢ લક્ષણા છે, અને નિરૂઢલક્ષણાનો શક્તિથી કિંચિત્ ભેદ છે, એટલે તેનું પ્રયોગબાહુલ્ય ઘટે છે. જો અર્થને વિષે શબ્દનું પ્રયોગબાહુલ્ય હોય તે અર્થને વિષે સર્વત્ર શક્તિ માનીએ તો જાતિશક્તિવાદમાં વ્યક્તિનો બોધ લક્ષણાથી થાય છે તે અસંગત થઈ જાય; અને ન્યાયમતમાં 'રાજપુરુષ' ઇત્યાદિ વાક્યોમાં રાજપદની રાજસંબંધીને વિષે સર્વદા લક્ષણાજ છે તે પણ અસંગત થઈ જાય. આ પ્રકારે સિદ્ધ થયું કે વિશિષ્ટવાચક પદથી વિશેષ્યમાત્રનો જે બોધ તે લક્ષણા વિના સંભવેજ નહિ. મહાવાક્યોના અર્થમાં પણ લક્ષણાજ છે એવો જે સાંપ્રદાયિક મત તે જિજ્ઞાસુને માન્ય છે, વેદાન્તવાક્યોથી અસંગ બ્રહ્મનો આત્મરૂપે સાક્ષાત્કાર થાય છે, ને તેથી પ્રતિબિંબિતચિદ્ઘન બ્રહ્મરૂપે સ્થિતિ એ ફલ થાય છે, એવો અદ્વૈતવાદનો સિદ્ધાન્ત છે.

૪૬.

મીમાંસાનું મત.

એમાં મીમાંસાના અનુસારીઓની આવી શંકા છે. સમગ્ર વેદ પ્રવૃત્તિ અથવા નિવૃત્તિનો બોધક છે, પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિરહિત અર્થનો બોધ વેદ કરતો નથી. અને જો એવો બોધ ન કરે તો વેદ નિષ્ફલ અર્થનો બોધક થઇ અપ્રમાણ થાય, માટે વિધિનિષેધશૂન્ય જે વેદાન્તવાક્યો તેનો વિધિવાક્યો સાથે સંબંધ માનવો જોઇએ, અને વેદાન્તવાક્યોને વિધિવાક્યોનાં શેષરૂપ માનવાં જોઇએ. કોઇ વાક્ય કર્મકર્તાના સ્વરૂપનાં બોધક છે, જેમકે ત્વંપદાર્થબોધક પંચકોશવાક્ય. કોઈ વાક્ય કર્મશેષ દેવતાના સ્વરૂપનાં બોધક છે તે તત્પદાર્થબોધક વાક્ય છે. જીવબ્રહ્મના અભેદના બોધક વાક્યોનો અર્થ આ પ્રમાણે છે. કર્મકર્તા જીવ દેવભાવને પામે છે, માટે કર્મ અવશ્ય કર્તવ્ય છે; આવી કર્મફલની સ્તુતિ રૂપ હોવાથી અભેદબોધક વાક્યો અર્થવાદરૂપ છે. યદ્યપિ મીમાંસાના મતમાં મંત્રમય દેવતા છે વિગ્રહવાન્ ઐશ્વર્યવાળો કોઇ દેવ છે નહિ એટલે દેવભાવપ્રાપ્તિ કહેવી સંભવતી નથી તથાપિ સંભાવનામાત્રથી કર્મફલની સ્તુતિ કરી છે. જેમ કૃષ્ણપ્રભાને કોટિસૂર્યપ્રભાની ઉપમા કહી છે, ત્યાં કોટિસૂર્યપ્રભા એ કલ્પિત માત્રજ છે તથાપિ એક સંભાવના કરી છે, કે કોટિસૂર્યપ્રભા હોય તો કૃષ્ણપ્રભાની બરાબર થાય, તેમ અત્ર પણ જાણવું. આ રીતે સર્વજ્ઞતાદિ ગુણવિશિષ્ટ પરમઐશ્વર્યવાળો કોઇ અદ્ભુત દેવ હોય તો કર્મકર્તાનું તેવું સ્વરૂપ થાય, એમ સંભાવનામાત્રથી દેવભાવપ્રાપ્તિ કહી છે. આ પ્રકારે સાક્ષાત્ કે પરંપરાયી વેદમાત્ર પ્રવૃત્તિનિવૃત્તિનો બોધક છે. પ્રવૃત્તિ પ્રતિ અનુપયોગી એવો બ્રહ્મબોધ વેદવાક્યોથી સંભવે નહિ.

૪૭.

વૃત્તિકારનું મત.

પ્રાચીન વૃત્તિકાર વેદાન્તી કહેવાય છે તેનું મત આ પ્રમાણે છે. વેદાન્તવાક્ય કર્મવિધિના પ્રકરણમાં નથી, એટલે ભિન્ન પ્રકરણમાં ભણેલાં વેદાન્તવાક્યો કર્મવિધિનાં શેષ વાક્યો નથી. પણ ઉપાસનાવિધિ વેદાન્ત પ્રકરણમાં છે, એટલે સકલ વેદાન્તવાક્ય ઉપાસનાવિધિનાં શેષ છે. ત્વંપદાર્થબોધકવાક્ય ઉપાસકના સ્વરૂપનો બોધ કરે છે, તત્પદાર્થબોધકવાક્ય ઉપાસ્ય સ્વરૂપનો બોધ કરે છે. ત્વંપદાર્થ અને તત્પદાર્થના અભેદનો બોધ કરનાર વાક્યોનો આવો અભિપ્રાય છે. સંસારદશામાં જીવબ્રહ્મનો ભેદ છે, પણ ઉપાસનાના બલથી મોક્ષ દશામાં અભેદ થાય છે. અદ્વૈતવાદમાં તો સદા અભેદ છે, સંસારદશામાં પણ ભેદપ્રતીતિ ભ્રમરૂપ છે, પણ આ મત પ્રમાણે તો સંસારદશામાં ભેદ અને મોક્ષદશામાં અભેદ થાય છે.

મોક્ષદશામાં પણ જીવબ્રહ્મનો ભેદ માનનાર આ પક્ષમાં દોષ આરોપે છે. જીવ અને બ્રહ્મનો ભેદ સ્વરૂપથી છે અથવા ઉપાધિથી છે? જો સ્વરૂપથી ભેદ માનો તો જ્યાં સુધી સ્વરૂપ રહે ત્યાં સુધી ભેદની નિવૃત્તિ થાય નહિ. અને મોક્ષદશામાં ભેદની નિવૃત્તિ માની જીવના સ્વરૂપની નિવૃત્તિ માનો તો સિદ્ધાન્તનો ત્યાગ થશે અને મોક્ષ પણ અપુરુષાર્થ થઇ જશે. મોક્ષદશામાં સ્વરૂપની નિવૃત્તિ વૃત્તિકારે માની નથી, અને કોઇના પણ સિદ્ધાન્તમાં મોક્ષને વિષે સ્વરૂપની નિવૃત્તિ થતી નથી. જો કોઇ મોક્ષદશામાં સ્વરૂપની નિવૃત્તિ માને, તો સ્વરૂપની નિવૃત્તિ માટે તો કોઇ પુરુષનો અભિલાષ થાય નહિ એટલે મોક્ષની પુરુષાર્થતા રહી નહિ; કેમકે પુરુષના અભિલાષનો જે વિષય તે પુરુષાર્થ કહેવાય છે. ત્યારે જીવનો બ્રહ્મથી ભેદ સ્વરૂપથી માનતાં મોક્ષદશામાં અભેદ સંભવતો નથી. જીવબ્રહ્મનો ભેદ ઉપાધિકૃત કહો તો ઉપાધિની નિવૃત્તિથી મોક્ષદશામાં અભેદ તો સંભવે, પણ આ મત અને અદ્વૈતમતમાં કંઇ ભેદ રહેશે નહિ; કેમકે અદ્વૈતવાદમાં પણ ઉપાધિકૃત ભેદ માનેલો છે. ઉપાધિકૃત ભેદ મિથ્યા છે, એટલે તેની નિવૃત્તિ પણ અદ્વૈતવાદની પેઠે કેવલ જ્ઞાનથીજ માનવી યોગ્ય છે, મોક્ષનિમિત્તે ઉપાસનાદિ ક્રિયા મિથ્યા માનવી જોઇએ.

વૃત્તિકારના મતમાં નૈયાયિકાદિક આવા દૂષણ કરે છે તે સંભવતા નથી, કેમકે જીવબ્રહ્મનો ભેદ સ્વરૂપથી નથી, ઉપાધિકૃત છે. ઉપાધિ મિથ્યા હોય તો ઉપાધિકૃત ભેદ પણ મિથ્યા થાય, અને તેની નિવૃત્તિ કેવલ જ્ઞાનથીજ થાય. વૃત્તિકારના મતમાં આકાશાદિ પદાર્થોને પ્રલય પર્યંત સ્થાયી માન્યા છે, તે મિથ્યા નથી; ને એજ પ્રમાણે જીવની ઉપાધિ જે અંતઃકરણાદિક તે પણ સત્ય છે, એટલે જ્ઞાનમાત્રથી તેની નિવૃત્તિ થતી નથી. યદ્યપિ મોક્ષદશામાં અંતઃકરણાદિકનો નાશ થાય છે એટલે (તેમની) સ્વસત્તાસ્વરૂપ નિત્યતા વૃત્તિકારના મતમાં બની શકતી નથી, તથાપિ એ મતમાં પ્રવાહનિત્યતારૂપ નિત્યતા સકલ પદાર્થોને વિષે સંભવે છે. આ પ્રકારે ઉપાધિ સત્ય છે, ને તે સત્ય ઉપાધિકૃત ભેદ પણ સત્ય છે. જેમ જલસંબંધરૂપ સત્ય ઉપાધિકૃત શીતપણું પૃથ્વીને વિષે સત્ય છે, તેમજ સત્ય ઉપાધિકૃત ભેદ સત્ય છે. ને સત્યભેદની અને ઉપાધિની નિવૃત્તિ જ્ઞાનમાત્રથી થાય નહિ, પરન્તુ નિત્યકર્મ અને ઉપાસનાસહિત જ્ઞાનથી ઉપાધિનિવૃત્તિ થતાં મોક્ષદશામાં ભેદની નિવૃત્તિ થાય છે. અદ્વૈતમતમાં તો ઉપાધિમાત્ર તેમ ભેદમાત્ર મિથ્યા છે, ને તેની નિવૃત્તિ જ્ઞાનમાત્રથી થાય છે. સંસારદશામાં પણ મિથ્યા ઉપાધિથી પારમાર્થિક અદ્વૈતતા ભંગાતી નથી. આ પ્રકારે અદ્વૈતમતથી વૃત્તિકારના મતનો ભેદ છે.

વૃત્તિકારના મતમાં ભેદબોધક તેમ અભેદબોધક ઉભય વાક્યોની આ પ્રકારે વ્યવસ્થા સંભવે છે. જીવનો બ્રહ્મથી ભેદ બોધનારાં વાક્યો સાંસારિક જીવના સ્વરૂપનો બોધ કરે છે, ને અભેદબોધક વાક્યો મુક્ત જીવના સ્વરૂપનો બોધ કરે છે. મુક્તદશામાં પણ જે ભેદ અંગીકાર કરે છે તેમના મતમાં અભેદબોધક વાક્યોની વ્યવસ્થા થવાની નહિ. અદ્વૈતવાદમાં પણ સદા અભેદનો અંગીકાર છે એટલે તે મતમાં જીવબ્રહ્મનો ભેદ બોધનારાં વાક્યો

ની વ્યવસ્થા થશે નહિ, માટે વૃત્તિકારના મતાનુસાર સંસારદશામાં ભેદ, મુક્તદશામાં
ભેદ, એમ માનવું ઠીક છે,

આ મત પણ સમીચીન નથી. સકલવેદાન્તવાક્ય અહેય અને અનુપાદેય એ
બ્રહ્મનાં બોધક છે, વિધિશેષ અર્થનાં બોધક નથી. આ વાત બ્રહ્મસૂત્રના પ્રથમાધ્યાય
ચતુર્થસૂત્રના વ્યાખ્યાનમાં ભાષ્યકારે વિસ્તારથી પ્રતિપાદન કરી છે. કોઇ મંદમતિ પુર
ની મીમાંસાવૃત્તિકારાદિના મત ઉપર અધિક શ્રદ્ધા હોય, અને શાસ્ત્રમાં તેમનો પ્રવે
હોય, તો તેમણે ભામની તથા બ્રહ્મવિદ્યાભરણ આદિ વ્યાખ્યાન સહિત શંકરભાષ્
વિચાર કરી બુદ્ધિદોષ નિવૃત્ત કરી લેવો. સૂત્રભાષ્યવિચાર સુધી જેની બુદ્ધિ સમર્થ
હોય તેમણે ભાષ્યકારનાં વ્યાખ્યાન સહિત ઉપનિષદ્ ગ્રંથોનો વિચાર કરવો. તે ગ્રંથો
તાત્પર્ય અહેય અનુપાદેય એવા બ્રહ્મનાજ બોધ ઉપર છે, ઉપાસનાવિધિ ઉપર નથી.
કિકવાક્યનું તાત્પર્ય તો પ્રકરણાદિકથી જાણીએ છીએ, ને તે પ્રકરણાદિક કાવ્યપ્રકાશ,
વ્યપ્રદીપ, ઇત્યાદિમાં લખ્યાં છે (પણ તે ઉપનિષદ્નું તાત્પર્ય નક્કી કરવામાં ઉપયોગી નથ
તે માટે જે ઇષ્ટ છે તે કહીએ છીએ, કેમકે તેનાથી ઉપનિષદોના તાત્પર્યનો અત્ર કહેલો તેવો
નિર્ણય થાય છે).

૪૮

વૈદિકવાક્યતાત્પર્યલિંગ.

વૈદિકવાક્યના તાત્પર્યના હેતુ ઉપક્રમ ઉપસંહારાદિ ષટ્ છે: (૧) ઉપક્રમોપસંહાર
એકરૂપતા, (૨) અભ્યાસ, (૩) અપૂર્વતા, (૪) ફલ, (૫) અર્થવાદ, (૬) ઉપપત્તિ એ
વાક્યના તાત્પર્યનાં લિંગ છે,* અર્થાત્ એમનાથી વૈદિક વાક્યોનું તાત્પર્ય સમજાય
. ધૂમથી અગ્નિ જાણીએ છીએ ત્યાં ધૂમ, અગ્નિનું લિંગ કહેવાય છે, તેમ આ છ પ
તાત્પર્યનાં લિંગ કહેવાય છે. ઉપનિષદોથી ભિન્ન એવો જે કર્મકાંડબોધક વેદ તેનું તાત્પ
કર્મવિધિને વિષે છે. ઉપક્રમોપસંહારાદિથી વેદનું તાત્પર્ય કર્મવિધિને વિષે જે પ્રકારે સિ

---

* મીમાંસાની એક કારિકાનું અત્ર કથન છે, તે સ્મૃતિમાં સહજે રહે તેવી છે મા
લખ્યું:—

उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलं। अर्थवादोपपत्ती च लिङ्गं तात्पर्य-
निर्णये ॥

[illegible] (૧) [illegible] (૨) [illegible] (૩) [illegible] (૪) [illegible] (૫) [illegible] (૬) [illegible]

૨૯

[illegible]

[illegible]

[illegible]

* [illegible]

[illegible] અન્વયબોધ [illegible] આકાંક્ષા [illegible]. અયમેતિ પુત્રો રાજ્ઞઃ પુરુ[illegible] (આ વાક્યમાં "રાજ્ઞઃ" પદનો "પુત્ર"-પદની સાથે અન્વયબોધ થા[illegible] છે, "પુરુષ"-પદની સાથે આકાંક્ષાના અભાવને લીધે, અન્વયબોધ થતો નથિ; કેમકે [illegible] અન્વય [illegible] અન્વયબોધ આવશ્યક આકાંક્ષા રહેતી નથી. [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

આ સ્થળે એવી શંકા થાય છે કે વક્તાની ઇચ્છાને તાત્પર્ય કહીએ ત્યારે શુકાદિમાં તો વક્તાની ઇચ્છા હોય નહિ, છતાં શુકાદિકથી શાબ્દબોધ થાય છે, એટલે તાત્પર્યજ્ઞાન એ શાબ્દબોધનો હેતુ છે એમ કહેવું તે ઠીક નથી. વળી ઈશ્વર એમને નિત્ય પ્રેરે છે, ને ઈશ્વરની તેમના મુખમાં અસ્વીકાર નથી, કેમ કે ઈશ્વર પણ એનો કર્તા નથી, તે નિત્ય છે,—ત્યાં પણ વૈદિક વાક્યો વિષે વક્તાની ઇચ્છારૂપ તાત્પર્ય સમજાતું નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન નવ્યનૈયાયિકો મંજૂષામાં આ પ્રમાણે કહ્યું છે—માત્ર શાબ્દબોધનું હેતુ તાત્પર્યજ્ઞાન હોય તો આ દોષ આવે, પણ માત્ર શાબ્દબોધનું હેતુ તાત્પર્ય નથી, નાનાર્થાદિસંદેહસ્થળમાં શાબ્દબોધનું હેતુ તાત્પર્યજ્ઞાન છે, એટલે દોષ નથી.

વિશ્વનાથકૃત ન્યાયસિદ્ધાંતમુક્તાવલીમાં તાત્પર્યજ્ઞાનની શાબ્દબોધહેતુતાનો વિશેષ વિચાર કર્યો છે. આ ઠેકાણે ઉક્તિ સાર્વત્રિક નથી. કેમકે એ ઠેકાણે મનમાં વેદાન્ત તાત્પર્ય નિર્ણયને અર્થે પ્રકરણ જે પૂર્વમીમાંસા અને ઉત્તરમીમાંસા તે ન્યાય કહે છે. માટે તાત્પર્યનિશ્ચય શાબ્દબોધનો હેતુ છે.

શુકાદિમાં તથા મીમાંસકને તાત્પર્યજ્ઞાન સમજાતું નથી તેનું સમાધાન આ પ્રકારે છે. મીમાંસકને વેદાન્તના તાત્પર્યનું જ્ઞાન તો સંભવતું નહિ, પરંતુ વેદપાઠ જે પ્રકાર તેના તાત્પર્યનું જ્ઞાન સંભવતું. શુકાદિમાં યદ્યપિ તાત્પર્યજ્ઞાન સંભવતું નથી તથાપિ તે ઉપાધિથી ઉચ્ચારેલું નથી એટલે તેના બોધ માટે તાત્પર્યજ્ઞાનની અપેક્ષા નથી. કોઈને બોધની ઇચ્છા થયાને જે વાક્યનું ઉચ્ચારણ કરીએ તે ઉપાધિવિશિષ્ટ કહેવાય. શુકાદિ ઉપાધિવાળા નથી. વેદવાક્ય તો બ્રાહ્મણની ઉપાધિને અધીન છે. ઉપાધિવિશિષ્ટવાક્યજન્ય જ્ઞાનમાં તાત્પર્યજ્ઞાન કારણ છે. બોધની ઇચ્છારૂપ ઉપાધિ તો શુકને નથી, એટલે શુકાદિજન્ય જ્ઞાનમાં તાત્પર્યજ્ઞાન કારણ નથી.

વેદાન્તપરિભાષામાં શુકાદિને વિષે પણ તાત્પર્ય માન્યું છે, પણ તે વક્તાની ઇચ્છારૂપ તાત્પર્ય નથી, પરંતુ ઇષ્ટ અર્થના બોધજનનની યોગ્યતાને તાત્પર્ય કહ્યું છે. બીજું પણ એ વિષયમાં શંકાસમાધાન કર્યાં છે પણ તે અહીં નિષ્પ્રયોજન છે. તાત્પર્યનો અર્થ વક્તાની ઇચ્છા એજ સુપ્રસિદ્ધ છે તેને તજી નવો પારિભાષિક અર્થ માનીને શુકાદિને વિષે તાત્પર્યનું પ્રતિપાદન કરવું એમાં લાઘવસિદ્ધિના વિશેષ વિના બીજું ફળ નથી, કેમકે શુકાદિમાં કોઈ તાત્પર્ય નથી એ વાત સર્વ કોઈને અનુભવસિદ્ધ છે, શુકવાક્યમાં તાત્પર્ય છે એમ કોઈ કહેતું નથી.

માટે ઉપાધિવિશિષ્ટવાક્યજન્ય જે શાબ્દબોધ તેનું તાત્પર્યજ્ઞાન હેતુ છે, અને

બોધરહિત પુરુષે ઉચ્ચારેલા વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય પણ તે વાક્ય શુકોક્તવિલક્ષણ નથી એટલે તેના અર્થનો બોધ થવામાં તાત્પર્યજ્ઞાન હેતુ નથી.

ત્યારે મૌનિરચિત શ્લોકને વિષે વક્તાની ઇચ્છારૂપ તાત્પર્ય સંભવશે નહિ તેનું કેમ ઉચ્ચારણકર્તા તે વક્તા મૌની તો ઉચ્ચારણ કરતો નથી, એટલે મૌનીની ઇચ્છા તે વક્તાની ઇચ્છા નથી, એવી શંકા વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં ધર્મરાજના પુત્રે લખી છે, પણ એ શંકા શબ્દરત્નનામક વ્યાકરણગ્રંથથીજ ખંડિત છે. ત્યાં પ્રસંગ આવો છે; 'ઉચ્ચારણ કરેલા શબ્દથી બોધ થાય છે, ઉચ્ચારણ વિના શાબ્દબોધ થાય નહિ ' એવા અર્થવાળું મહાભાષ્યનું વચન લખીને શંકા લખી છે કે ઉચ્ચારણ વિના શાબ્દબોધ ન થાય તે એકાંતમાં ઉચ્ચારણ વિના પુસ્તક જોનારને શાબ્દબોધ થવો જોઇએ નહિ. એ શંકા પછી સમાધાન લખ્યું છે કે ત્યાં પણ પુસ્તકને જોનાર સૂક્ષ્મ ઉચ્ચારણ કરે છેજ. આ આ પ્રકારે મૌનિલિખિત શ્લોકનો ઉચ્ચારણકર્તા મૌનીજ છે એ સ્પષ્ટ છે.

અભેદરત્નાકરનું મત આ પ્રમાણે છેઃ—જ્યાં તાત્પર્યનો સંદેહ થાય ત્યાં શાબ્દબોધ થતો નથી, તેમજ જ્યાં તાત્પર્યના અભાવનો નિશ્ચય થાય ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થતો નથી; જ્યાં પ્રથમે તાત્પર્યનો સંદેહ હોય અથવા તાત્પર્યાભાવનો નિશ્ચય હોય ને ઉત્તરકાલમાં તાત્પર્યનો નિશ્ચય થઇ જાય ત્યાં શાબ્દબોધ થાય છે. આમ હોવાથી તાત્પર્યસંદેહના ઉત્તરકાલમાં થનાર શાબ્દબોધમાં તથા તાત્પર્યાભાવનિશ્ચયના ઉત્તરકાલમાં થનાર શાબ્દબોધમાં તાત્પર્યજ્ઞાન હેતુ છે, શાબ્દબોધમાત્રમાં હેતુ નથી. આ મતમાં જે દોષ છે તે વેદાન્તશિખામણિમાં લખ્યા છે, પણ એ મતનું ખંડન કરવાનો આગ્રહ નથી તેથી અત્ર તે લખ્યા નથી. વિવરણકાર અને મંજૂષાકારના મતમાં જેમ પૂર્વ ઉત્તર મીમાંસા નિષ્ફલ થાય છે તેમ આ મતમાં થતું નથી કેમકે તાત્પર્યસંદેહોત્તર જે શાબ્દબોધ થાય તેમાં તાત્પર્યજ્ઞાનને હેતુ માન્યું છે; વેદવાક્યોને વિષે તાત્પર્યસંદેહ થાય છે ને તેની નિવૃત્તિ મીમાંસાથી થાય છે એ વાત મીમાંસામાં સ્પષ્ટ છે.

આ પ્રકારે આકાંક્ષા, યોગ્યતા, તાત્પર્ય એ શાબ્દબોધના હેતુ છે, પરંતુ આકાંક્ષાદિકનું જ્ઞાન શાબ્દબોધનું હેતુ છે, સ્વરૂપથી આકાંક્ષાદિજ હેતુ નથી. કેમકે જ્યાં આકાંક્ષાદિશૂન્ય વાક્યમાં આકાંક્ષાદિનો ભ્રમ થાય ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થાય છે; જો આકાંક્ષાદિને સ્વરૂપથીજ હેતુતા માનીએ તો આકાંક્ષાદિભ્રમસ્થલમાં શાબ્દબોધ થવો જોઇએ નહિ. આકાંક્ષાદિના જ્ઞાનને હેતુતા માનીએ તો શાબ્દબોધનું કારણ ભ્રમરૂપ જ્ઞાન હોવાથી શા

શબ્દબોધ સંભવશે. વળી આકાંક્ષાદિને સ્વરૂપથીજ હેતુ માનતાં જ્યાં આકાંક્ષાદિ ન્હતાં પણ શ્રોતાને એવો ભ્રમ થાય કે આ વાક્ય આકાંક્ષાદિયુક્ત છે ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થવો જોઇએ, પણ થતો તો છે નહિ. માટે આકાંક્ષાદિનું જ્ઞાન હેતુ છે. એ જ્ઞાન ભ્રમરૂપ હોય કે પ્રમારૂપ હોય તેની ચિંતા નહિ; ભ્રમપ્રમાસાધારણ એવું આકાંક્ષાદિજ્ઞાન તે શાબ્દબોધનું હેતુ છે.

ભ્રમસામગ્રીથી શાબ્દબોધ ભ્રમ થતો નથી, પણ વિષયના અભાવથી શાબ્દબોધ ભ્રમ થાય છે. ઉદાહરણ- વહ્નિનું વ્યભિચારી જે ધૂમ્રીત તેને વિષે વહ્નિવ્યાપ્યવત્નો ભ્રમ થતાં ધૂમ્રીત એ હેતુથી પણ વહ્નિવાળા પર્વતને વિષે વહ્નિનું અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે. તે પ્રમારૂપ થાય છે એનું કારણ એટલુંજ છે કે વિષય જે વહ્નિ તેનો પર્વત ઉપર સદ્ભાવ છે. વિષયશૂન્ય દેશને વિષે તો ધૂમ્રીત જેવા અસદ્ધેતુથી અનુમિતિ પણ ભ્રમજ થાય છે. માટે વિષયના સદ્ભાવથી જેમ ભ્રમસામગ્રી વડે પણ પ્રમારૂપ અનુમિતિ થાય છે તેમ શાબ્દબોધની સામગ્રી જે આકાંક્ષાદિ તે ભ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તથાપિ પણ જ્યાં વિષયનો સદ્ભાવ હોય ત્યાં શાબ્દબોધ પ્રમારૂપજ થાય છે. જ્યાં વિષયનો અભાવ હોય ત્યાં શાબ્દબોધ ભ્રમરૂપ થાય છે. આવો નિયમ છે પરંતુ જ્યાં યોગ્યતાજ્ઞાન ભ્રમ હોય ત્યાં તો શાબ્દબોધ પણ ભ્રમજ થાય છે; કેમકે જ્યાં શાબ્દબોધનો વિષય હોય ત્યાં નિયમિત રીતેજ યોગ્યતાજ્ઞાન પ્રમા થાય છે, અને જ્યાં યોગ્યતાજ્ઞાન ભ્રમ હોય ત્યાં નિયમિત રીતેજ શાબ્દબોધનો વિષય હોતો નથી. માટે નિયમ એવો છે કે વિષયના સદ્ભાવથી શાબ્દબોધ પ્રમા થાય છે, ને વિષયના અભાવથી ભ્રમ થાય છે.

જેમ આકાંક્ષાદિનું જ્ઞાન શાબ્દબોધનું હેતુ છે તેમ આસત્તિ પણ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ન્યાયમતમાં પદોની સમીપતાને આસત્તિ કહે છે. વ્યવહિતપદોના અર્થનો અન્વય થઈ શકતો નથી જેમકે "ગિરિ ભુક્તં અગ્નિમાન્ દેવદત્તેન" એ વાક્યથી અન્વયબોધ થતો નથી, પણ "ગિરિ અગ્નિમાન્—દેવદત્તેન ભુક્તં"—એમ કહે તો શાબ્દબોધ થાય છે. માટે પદોની સમીપતારૂપ આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. જ્યાં સમીપતા ન હોય અને સમીપતાનો ભ્રમ હોય ત્યાં પણ શાબ્દબોધ થાય છે માટે ભ્રમપ્રમાસાધારણ એવું આસત્તિનું જ્ઞાન હેતુ છે, સ્વરૂપથી આસત્તિ હેતુ નથી.

અન્ય મતોમાં આ પ્રકારે લખ્યું છે—જ્યાં વ્યવહિત પદ છે ત્યાં પણ શ્લોકાદિકમાં શાબ્દબોધ થાય છે, માટે ઉક્ત આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ નથી પણ શક્તિ વા લક્ષણારૂપ

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનું વ્યવધાન હોય અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઈ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સકલ પદોનો આકાશ સાથે સમવાય*સંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ લાવો" ઈત્યાદિ વાક્યેથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણાવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદસહિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદસહિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ घट-मानय (ઘટને લાવો) એ વાક્યથી જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ घटः (ઘટ) कर्मता (ને પ્રત્યય બોધિત) आनयनं (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલાં પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે ઉભયે§ વાક્યનાં પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યનાં પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે, જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

---

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

§ घटमानय એ એક અને આ પ્રકારે ત્રણ ભાગ કર્યા તે બીજું.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની ઔપહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી અભિમત છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિયસંનિકર્ષાદિ છે. જ્યાં જે સામગ્રી હોય ત્યાં [illegible] ફળ થતું નથી, કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અસંભવ છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઈ શકે નહિ. [illegible] જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ [illegible] જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. [illegible] જ્ઞાન અને [illegible] જ્ઞાન [illegible] છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઈ શકે છે. ત્યારે જો કહું કે બે સામગ્રીનું ફળ એકજ કાળને વિષે થાય નહિ તો [illegible] જે પ્રબલ સામગ્રી હોય તેનુંજ ફળ થાય, તે દુર્બલ [illegible] દુર્બલતા અનુ-[illegible] અનુસારે [illegible] છે [illegible] અને [illegible] તેમનો [illegible] હોય, તે કાળને વિષે "[illegible]" એ [illegible] થાય, તે [illegible] પ્રત્યક્ષ [illegible] ને [illegible] થાય છે. [illegible] નથી, કેમકે [illegible] પ્રત્યક્ષ અને [illegible] સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષની સામગ્રી પ્રબલ છે, [illegible] સામગ્રી દુર્બલ છે પણ જ્યાં [illegible] તેમને [illegible] હોય, અને તેમ [illegible] " [illegible] " એવું [illegible] થાય, ત્યાં [illegible] થાય નહિ, પણ [illegible] થાય, કેમકે [illegible] જ્ઞાનની [illegible] અને [illegible] હોય ત્યાં [illegible] પ્રબલ છે, [illegible] દુર્બલ છે [illegible] વિષયોને [illegible] પ્રબલતા [illegible].

પરંતુ [illegible] છે, ત્યાં એક વસ્તુની [illegible] હોય, [illegible] હોય નહિ, અને [illegible] હોય ત્યાં તે [illegible] થાય છે, [illegible] કેમકે [illegible] પ્રબલ છે, [illegible] દુર્બલ છે [illegible] ને [illegible], અને તેને જે [illegible] પ્રબલ છે. [illegible] હોય ત્યાં [illegible] છે કે "[illegible] છે." [illegible] નથી, કેમકે [illegible]

---

* [illegible]

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનું વ્યવધાન હોય અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઈ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સર્વ પદોનો આકાશ સાથે સમવાયસંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સર્વ પદોનો સ્વાનુકૂલવૃત્તિમત્ત્વસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલવૃત્તિમત્ત્વસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ સાથે." ઈત્યાદિ વાક્યથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાદિરૂપ સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલવૃત્તિમત્ત્વસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણારૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદ સહિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદસહિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ ઘટમાનય (ઘડાને લાવ) આ વાક્યમાં જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ ઘટ. (ઘટ) કર્મતા (તે પ્રત્યય અર્થ) આનયન (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલા પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે કોઈ વાક્યના પદોની શક્તિ સમાન છે પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યના પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે, જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ આનુભવિક છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

---

* કેમકે [illegible] એ [illegible] જેવું છે તેવાજ પદ છે, પણ [illegible] અયોગ્ય છે.
ઘટમાનય એ [illegible] જ [illegible] કહે તો ન થાય.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિયસંયોગાદિક છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં ઉભયેનું ફલ થતું નથી, કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અશક્ય છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઇ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ* જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઇ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે બે સામગ્રીનું ફલ એકજ કાલને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતાં જે પ્રબલ સામગ્રી હોય તેનુંજ ફલ થાય, ને દુર્બલ સામગ્રીનો બાધ થાય. પ્રબલતા દુર્બલતા અનુભવને અનુસારે અનુમેય છે. ભૂતલ અને ઘટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે કાલને વિષે "ઘટવાળું ભૂતલ" એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય, તો આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત થઈ, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થાય છે શાબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાનવિષયવાળાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબલ છે, શાબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બલ છે પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તેજ કાલે "તમારે ઘેર પુત્ર અવતર્યો" એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ પુત્રજન્મનો શાબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્નવિષયવાળા જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષસામગ્રી અને શાબ્દસામગ્રી હોય ત્યાં શાબ્દસામગ્રી પ્રબલ છે, પ્રત્યક્ષસામગ્રી દુર્બલ છે. આ પ્રકારે [illegible] વિચારીને [illegible] પ્રબલતાદુર્બલતા જાણી લેવી.

પરંતુ પ્રત્યક્ષપ્રમાત્ર જિજ્ઞાસાજન્યસ્થલમાં છે. જ્યાં એક વસ્તુની જિજ્ઞાસા હોય અન્યની જિજ્ઞાસા હોય નહિ, અને ઉભયના બોધની સામગ્રી હોય ત્યાં તો જિજ્ઞાસિતનોજ બોધ થાય છે, અજિજ્ઞાસિતનો થતો નથી. એટલે જિજ્ઞાસિતના બોધની સામગ્રી પ્રબલ છે, અજિજ્ઞાસિતના બોધની સામગ્રી દુર્બલ છે. જ્ઞાનની ઇચ્છા તે જિજ્ઞાસા, અને તેનો જે વિષય તે જિજ્ઞાસિત. જિજ્ઞાસાસહિત સામગ્રીમાત્ર પ્રબલ છે. જ્યાં ઉભયની જિજ્ઞાસા હોય ત્યાં ઉત્કટજિજ્ઞાસાનો બોધ થાય છે. [illegible] કહ્યું છે કે 'ઉત્કટજિજ્ઞાસાવાળાને પ્રતિબોધ થાય છે,' ઉત્કટજિજ્ઞાસા રહિતને પ્રતિબોધ થતા નથી, કેમકે જિજ્ઞાસાસહિત બોધસામગ્રીથી તેના કરતાં ઉત્કટજિજ્ઞાસાસહિત બો-

---

* જેમનું અધિકરણ એકજ ન હોય જેમનાં અધિકરણ ભિન્ન છે તેવાં; વ્યધિકરણથી ઉલટું સમાનાધિકરણ છે.

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનું વ્યવધાન હો અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઇ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઇએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સકલ પદોનો આકાશ સાથે સમવાય*સંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ લાવો" ઈત્યાદિ વાક્યથી બોધ થવો જોઇએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણાવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદ સહિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદસહિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ घटमानय (ઘટને લાવો) એ વાક્યમાં જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ घटः (ઘટ) कर्मता (ને પ્રત્યય બોધિત) आनयनं (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલાં પદોથી થવી જોઇએ, કેમકે ઉભયેક§ વાક્યના પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યનાં પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે, જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

---

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

§ घटमानय એ એક અને આ પ્રકારે ત્રણ ભાગ કર્યા તે બીજું.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિયસંયોગાદિક છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં ઉભયેનું ફલ થતું નથી, કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અસંભવ છે. યદપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઇ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ* જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઇ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે બે સામગ્રીનું ફલ એકજ કાલને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતાં જે પ્રબલ સામગ્રી હોય તેનુંજ ફલ થાય, ને દુર્બલ સામગ્રીનો બાધ થાય. પ્રબલતા દુર્બલતા અનુભવને અનુસારે અનુમેય છે. ભૂતલ અને ઘટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે કાલને વિષે "ઘટવાળું ભૂતલ" એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય, તો આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત થઇ, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થાય છે શાબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાનવિષયવાળાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબલ છે, શાબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બલ છે પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તેજ કાલે "તમારે ઘેર પુત્ર આવ્યો છે" એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ પુત્રજન્મનો શાબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્નવિષયવાળા જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષસામગ્રી અને શાબ્દસામગ્રી હોય ત્યાં શાબ્દસામગ્રી પ્રબલ છે, પ્રત્યક્ષસામગ્રી દુર્બલ છે આ પ્રકારે અ[illegible] વિચારીને સ્વબુદ્ધિથી દુર્બલ પ્રબલતાનુભવના જાણી લેવી.

પરંતુ [illegible] જિજ્ઞાસા [illegible] છે. જ્યાં એક વસ્તુની જિજ્ઞાસા હોય, અન્યની જિજ્ઞાસા હોય નહિ, અને [illegible] હોય ત્યાં તો જિજ્ઞાસિત [illegible] બોધ થાય છે, [illegible] બોધની સામગ્રી પ્રબલ છે, અજિજ્ઞાસિત [illegible] જિજ્ઞાસા, અને તેમાં જે વિષય તે જિજ્ઞાસિત [illegible] છે જ્યાં ઉભયની જિજ્ઞાસા હોય ત્યાં ઉત્કટ [illegible] કહ્યું છે કે "ઉત્કટજિજ્ઞાસાવાળાને બોધ થાય છે," ઉત્કટજિજ્ઞાસા રહિતને [illegible] થતો નથી, કેમકે જિજ્ઞાસારહિત [illegible]

---

* એમનું અધિકરણ [illegible]
[illegible]

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનું વ્યવધાન હોય અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કેાઈ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સર્વ પદોનો આકાશ સાથે સમવાયસંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિમત્ત્વ સંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિમત્ત્વ સંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ: સાધ્ય:" ઈત્યાદિ વાક્યથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણારૂપ સંબંધથી પદની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલકૃતિમત્ત્વ સંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો [illegible] ક લક્ષણારૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ [illegible] શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને [illegible] આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ [illegible] છે. એટલે આકાશપદ ઘટિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને [illegible] ઘટિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી [illegible] પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ ઘટ: [illegible] [illegible] થાય છે ને બોધની ઉત્પત્તિ થઈ. (ઘટ) [illegible] (પદારથ પ્રથમ) એટલાં પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે કેનોક વાક્યના પદની શક્તિ સમાન છે પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેના હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું [illegible] થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યના પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં [illegible] અનુભવ અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે [illegible] છે, જે [illegible] શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમ [illegible] નથી. આ [illegible] પદના [illegible] સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારે શબ્દસહકારી કહેવાય છે.

---

* કેમકે [illegible] હેતુ છે તે શબ્દ [illegible] છે; [illegible] સમાન છે.

† [illegible] હેતુ [illegible] તે બીજું.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિયસંયોગાદિ છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં ઉભયેનું ફલ થતું નથી, કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અશક્ય છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક આત્મા થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઇ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ* જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઇ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે બે સામગ્રીનું ફલ એકજ કાલને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતાં જે પ્રબલ સામગ્રી હોય તેનુંજ ફલ થાય, ને દુર્બલ સામગ્રીનો બાધ થાય. પ્રબલતા દુર્બલતા અનુભવને અનુસારે અનુમેય છે. ભૂતલ અને ઘટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે કાલને વિષે "ઘટવાળું ભૂતલ" એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય, તો આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત થઈ, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થાય છે શાબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાનવિષયતામાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબલ છે, શાબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બલ છે. પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તેજ કાલે "તમારે ઘેર પુત્ર જન્મ્યો" એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ પુત્રજન્મનોજ શાબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્નવિષયતામાં તો પ્રત્યક્ષસામગ્રી અને શાબ્દસામગ્રી હોય ત્યાં શાબ્દસામગ્રી પ્રબલ છે, પ્રત્યક્ષસામગ્રી દુર્બલ છે આ પ્રકારે બાધ્યબાધકભાવ વિચારીને સર્વ સ્થળે પ્રબલતાદુર્બલતા જાણી લેવી.

પરંતુ બાધ્યબાધકભાવ [illegible] છે. જ્યાં એક વસ્તુની સિદ્ધિ હોય અન્યની સિદ્ધિ હોય નહિ, અને [illegible] હોય ત્યાં તો સિદ્ધિ [illegible] થાય છે, [illegible] સામગ્રી પ્રબલ છે, [illegible] સિદ્ધિ, અને તેનો જે વિષય તે [illegible] સાધક [illegible] છે. જ્યાં [illegible] હોય ત્યાં [illegible] ઉત્કટજિજ્ઞાસાને પ્રતિબંધકતા [illegible] ઉત્કટજિજ્ઞાસા [illegible] નથી, કેમકે સિદ્ધસાધન [illegible] ઉત્કટજિજ્ઞાસા [illegible]

* [illegible] ઉત્પત્તિ [illegible]
ઉભયનું સમાનાધિકરણ [illegible]

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનું વ્યવધાન હો અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઈ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સકલ પદોનો આકાશ સાથે સમવાય*સંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ લાવો" ઈત્યાદિ વાક્યેથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણાવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદસહિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદસહિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ घट-मानय (ઘટને લાવો) એ વાક્યથી જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ घट: (ઘટ) कर्मता (ને પ્રત્યય બોધિત) आनयनं (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલાં પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે ઉભયેક§ વાક્યના પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યનાં પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે, જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

---

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

§ घटमानय એ એક અને આ પ્રકારે ત્રણ ભાગ કર્યા તે બીજું.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિયસંનિકર્ષ છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં ઉભયેનું ફલ થતું નથી, કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અસંભવ છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઇ શકે નહિ. બે વ્યાધિકરણ* જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યાધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઇ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે બે સામગ્રીનું ફલ એકજ કાલને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતાં જે પ્રબલ સામગ્રી હોય તેનુંજ ફલ થાય, ને દુર્બલ સામગ્રીનો બાધ થાય. પ્રબલતા દુર્બલતાના અનુભવને અનુસારે અનુમેય છે. ભૂતલ અને ઘટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે કાલને વિષે "ઘટવાળું ભૂતલ" એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય તો આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત થઇ, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે શબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાનવિષયકમાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબલ છે, શબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બલ છે પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તેજ કાલે "તમારે ઘેર પુત્ર આવ્યો" એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ પુત્રાગમનનો શબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્નવિષયક જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષસામગ્રી અને શબ્દસામગ્રી હોય ત્યાં શબ્દસામગ્રી પ્રબલ છે, પ્રત્યક્ષસામગ્રી દુર્બલ છે આ પ્રકારે આ- [illegible] વિષે સૂક્ષ્મદર્શી પુરુષે પ્રબલતાદુર્બલતા જાણી લેવી.

પરંતુ [illegible] જિજ્ઞાસા [illegible] છે. જ્યાં એક વસ્તુની જિજ્ઞાસા હોય, અન્યની જિજ્ઞાસા હોય નહિ, અને ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં તો જિજ્ઞાસિતનોજ બોધ થાય છે, અજિજ્ઞાસિતનો થતો નથી [illegible] ઉભયની સામગ્રી પ્રબલ છે, અજિજ્ઞાસિત [illegible] જિજ્ઞાસા, અને તેનો જે વિષય તે જિજ્ઞાસિત. જિજ્ઞાસારહિત [illegible] પ્રબલ છે જ્યાં ઉભયની જિજ્ઞાસા હોય ત્યાં ઉત્કટજિજ્ઞાસા [illegible] કારણને લીધે [illegible] કહ્યું છે કે 'ઉત્કટજિજ્ઞાસાવાળાને શાબ્દબોધ થાય છે.' ઉત્કટજિજ્ઞાસા રહિતને શાબ્દબોધ થતો નથી, કેમકે જિજ્ઞાસારહિત [illegible] તેના કરતા ઉત્કટજિજ્ઞાસાસહિત સા-

* જેમનું અધિકરણ એક ન હોય તે [illegible] ભિન્ન [illegible] વ્યાધિકરણથી ઊલટું સમાનાધિકરણ.

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનું વ્યવધાન હો અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઈ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સકલ પદોનો આકાશ સાથે સમવાય*સંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ લાવો" ઈત્યાદિ વાક્યેથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણાવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદસહિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદસહિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ घट-मानय (ઘટને લાવો) આ વાક્યથી જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ घटः (ઘટ) कर्मता (ને પ્રત્યય બોધિત) आनयनं (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલાં પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે ઉભયેક§ વાક્યના પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યના પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે, જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

---

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

§ घटमानय એ એક અને આ પ્રકારે ત્રણ ભાગ કર્યા તે બીજું.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિયસંયોગાદિ છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં કયેનું ફલ થતું નથી, કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અસંભવ છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઇ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ* જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઇ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે બે સામગ્રીનું ફલ એકજ કાલને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતાં જે પ્રબલ સામગ્રી હોય તેનુંજ ફલ થાય, ને દુર્બલ સામગ્રીનો બાધ થાય. પ્રબલના દુર્બલના અનુભવને અનુસારે અનુમેય છે. ભૂતલ અને ઘટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે કાલે કોઇ "ઘટવાળું ભૂતલ" એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય તે આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની ને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત થઇ, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે શાબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાનવિષયવાળાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબલ છે, શાબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બલ છે પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તેજ કાલે "તમારે ઘેર પુત્ર અવતર્યો છે" એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ પુત્રજન્મનો શાબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્નવિષયવાળા જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષસામગ્રી અને શાબ્દસામગ્રી હોય ત્યાં શાબ્દસામગ્રી પ્રબલ છે, પ્રત્યક્ષસામગ્રી દુર્બલ છે આ પ્રકારે સામગ્રીભાવ વિચારીને સર્વત્ર પ્રબલદુર્બલતા જાણી લેવી.

પરંતુ [illegible] એક વસ્તુની [illegible] હોય [illegible] નહિ, [illegible] [illegible] થાય છે, [illegible] પ્રબલ છે, [illegible] અને [illegible] છે [illegible] હોય ત્યાં [illegible] છે કે [illegible] નથી. [illegible]

---

* [illegible]

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનું વ્યવધાન હો અથવા અવ્યવહિત હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વય હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઈ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સર્વ પદોનો આકાશ સાથે સમવાયસંબંધ* છે, અને આત્મા સાથે સર્વ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ લાવો" ઈત્યાદિ વાક્યથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણાવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદ સહિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદસહિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ ઘટમાનય (ઘટને લાવો) આ વાક્યમાં જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ घटः (ઘટ) कर्मता (ને પ્રત્યય બોધિત) आनयनं (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલાં પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે ઉભયેક§ વાક્યના પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યનાં પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે, જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

---

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

§ ઘટમાનય એ એક અને આ પ્રકારે ત્રણ ભાગ કર્યા તે બીજું.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇંદ્રિયસંયોગાદિ છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં ઉભયેનું ફલ થતું નથી, કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અશક્ય છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઇ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ* જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઇ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે બે સામગ્રીનું ફલ એકજ ક્ષણને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતાં જે પ્રબલ સામગ્રી હોય તેનુંજ ફલ થાય, ને દુર્બલ સામગ્રીનો બાધ થાય. પ્રબલતા દુર્બલતા અનુભવને અનુસારે અનુમેય છે. ભૂતલ અને ઘટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે ક્ષણને વિષે "ઘટવાળું ભૂતલ" એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય તો, આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત છે, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થાય છે શાબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાનવિષયવાળા પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબલ છે, શાબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બલ છે. પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તેજ કાલે "તમારે ઘેર પુત્ર અવતર્યો" એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ પુત્રજન્મનોજ શાબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્નવિષયવાળા જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષસામગ્રી અને શાબ્દસામગ્રી હોય ત્યાં શાબ્દસામગ્રી પ્રબલ છે, પ્રત્યક્ષસામગ્રી દુર્બલ છે. આ પ્રકારે બાધ્યબાધકભાવ વિચારીને સર્વ ઠેકાણે પ્રબલતાદુર્બલતા જાણી લેવી.

પરંતુ બાધ્યબાધકભાવ [illegible] છે. જ્યાં એક વસ્તુની જિજ્ઞાસા હોય, અન્યની જિજ્ઞાસા હોય નહિ, અને [illegible] સામગ્રી હોય ત્યાં તો જિજ્ઞાસિતનોજ બોધ થાય છે, અજિજ્ઞાસિતનો થતો નથી. એટલે જિજ્ઞાસિત બોધની સામગ્રી પ્રબલ છે, અજિજ્ઞાસિત બોધની સામગ્રી દુર્બલ છે. [illegible] ન જિજ્ઞાસા, અને તેથી જે વિષય તે જિજ્ઞાસિત [illegible] છે જ્યાં ઉભયની જિજ્ઞાસા હોય ત્યાં ઉત્કટજિજ્ઞાસા [illegible] કહ્યું છે કે 'ઉત્કટજિજ્ઞાસાવાળાને પ્રબલબોધ થાય છે,' ઉત્કટજિજ્ઞાસારહિતને પ્રબોધ થતો નથી, કેમકે જિજ્ઞાસારહિત બોધ [illegible] ઉત્કટજિજ્ઞાસાસહિત બો-

* જેમનું અધિકરણ એટલે આશ્રય [illegible] ભિન્ન [illegible] અધિકરણથી [illegible] સમાનાધિકરણ [illegible]

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનું વ્યવધાન હો અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઇ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઇએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સકલ પદોનો આકાશ સાથે સમવાય*સંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ લાવો" ઇત્યાદિ વાક્યોથી બોધ થવો જોઇએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણાવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદ સહિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદસહિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ घटमानय (ઘટને લાવ) આ વાક્યથી જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ घटः (ઘટ) कर्मता (ને પ્રત્યય બોધિત) आनयनं (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલાં પદોથી થવી જોઇએ, કેમકે ઉભયેક§ વાક્યના પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યનાં પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે, જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

---

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

§ घटमानय એ એક અને આ પ્રકારે જુદાં નામ કર્યાં તે બીજું.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિયસંનિકર્ષ છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં ઉભયેનું ફળ થતું નથી. કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અસંભવ છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઇ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં બની નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઇ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે બે સામગ્રીનું ફળ એકજ કાળે [illegible] થાય નહિ, તે [illegible] સામગ્રી હોય તેનુંજ ફળ થાય, ને દુર્બળ સામગ્રીનો બાધ થાય. [illegible] અનુભવને અનુસારે અનુમેય છે. [illegible]

[illegible]

[illegible]

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદેનું વ્યવધાન હો અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદાર્થ સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઈ પણ રીતિથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો સકલ પદોનો આકાશ સાથે સમવાય*સંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ લાવો" ઈત્યાદિ વાક્યોથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલકૃતિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણાવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદ રહિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદસહિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જે પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ घटमानय (ઘટને લાવો) આ વાક્યથી જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ घटः (ઘટ) कर्मता (ને પ્રત્યય બોધિત) आनयनं (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલાં પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે ઉભયેક વાક્યનાં પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યનાં પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે, જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

---

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

§ घटमानय એ એક અને આ પ્રકારે ત્રણ ભાગ કર્યા તે બીજું.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિયસંયોગાદિક છે. જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં ઉભયેનું ફલ થતું નથી, કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અસંભવ છે. યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક આત્મા થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઈ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ* જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઈ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે બે સામગ્રીનું ફલ એકજ કાલને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતાં જે પ્રબલ સામગ્રી હોય તેનુંજ ફલ થાય, ને દુર્બલ સામગ્રીનો બાધ થાય. પ્રબલતા દુર્બલતા અનુભવને અનુસારે અનુમેય છે. ભૂતલ અને ઘટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે કાલને વિષે "ઘટવાળું ભૂતલ" એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય, તો આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત થઈ, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થાય છે, શાબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાનવિષયવાળાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબલ છે, શાબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બલ છે. પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તેજ કાલે "તમારે ઘેર પુત્ર અવતર્યો" એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ પુત્રજન્મનોજ શાબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્નવિષયવાળા જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષસામગ્રી અને શાબ્દસામગ્રી હોય ત્યાં શાબ્દસામગ્રી પ્રબલ છે, પ્રત્યક્ષસામગ્રી દુર્બલ છે આ પ્રકારે બાધ્યબાધકભાવ વિચારીને સર્વસ્થલમાં ફલથી પ્રબલતા દુર્બલતા જાણી લેવી.

પરંતુ બાધ્યબાધકભાવ જિજ્ઞાસાજન્ય સ્થલમાં છે. જ્યાં એક વસ્તુની જિજ્ઞાસા હોય, અન્યની જિજ્ઞાસા હોય નહિ, અને ઉભયના બોધની સામગ્રી હોય ત્યાં તો જિજ્ઞાસિતનોજ બોધ થાય છે, અજિજ્ઞાસિતનો થતો નથી એટલે જિજ્ઞાસિતના બોધની સામગ્રી પ્રબલ છે, અજિજ્ઞાસિતના બોધની સામગ્રી દુર્બલ છે. [illegible] ને જિજ્ઞાસા, અને તેનો જે વિષય તે જિજ્ઞાસિત. જિજ્ઞાસાસહિત સામગ્રીજ પ્રબલ છે. જ્યાં ઉભયની જિજ્ઞાસા હોય ત્યાં ઉત્કટજ્ઞાનના બોધક [illegible] કહ્યું છે કે "ઉત્કટજિજ્ઞાસાવાળાને બોધ થાય છે," ઉત્કટજિજ્ઞાસારહિતને બોધ થતો નથી, કેમકે જિજ્ઞાસાસહિત બોધસામગ્રીનો તેના કરતાં ઉત્કટજિજ્ઞાસાસહિત બો-

---

* જેમનું અધિકરણ એટલે આ [illegible] ભિન્નભિન્ન હોય તેવા, [illegible] ઉલટુ સમાનાધિકરણ છે

પદના સંબંધથી પદાર્થોની જે વ્યવધાન રહિત સ્મૃતિ તે આસત્તિ શાબ્દબોધની હેતુ છે. પદોનું વ્યવધાન હોય અથવા અવ્યવધાન હોય પણ જે પદાર્થનો જે પદની સાથે અન્વયબોધ હોય તે પદાર્થોની સ્મૃતિ વ્યવધાન રહિત જોઈએ. પદાર્થોની સ્મૃતિમાત્રથી શાબ્દબોધ થાય તો કોઈ પણ રીતિયે જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થવો જોઈએ. પદના સંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ તે શાબ્દબોધની હેતુ છે એમ કહીએ તો કારણ પદોનો આકાશ સાથે સમવાય*સંબંધ છે, અને આત્મા સાથે સકલ પદોનો સ્વાનુકૂલવૃત્તિસંબંધ છે, માટે ઘટાદિપદના સમવાયસંબંધથી આકાશની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, અને સ્વાનુકૂલવૃત્તિસંબંધથી આત્માની જ્યાં સ્મૃતિ થાય, ત્યાં આકાશનો અને આત્માનો પણ "ઘટ લાવો" ઇત્યાદિ વાક્યેથી બોધ થવો જોઈએ. માટે શક્તિ કે લક્ષણાવૃત્તિરૂપ પદસંબંધથી પદાર્થની સ્મૃતિ એજ શાબ્દબોધની હેતુ છે. ઘટાદિ પદોનો સમવાયસંબંધ આકાશને વિષે છે, અને સ્વાનુકૂલવૃત્તિસંબંધ આત્માને વિષે છે, પણ તે પદોનો શક્તિ વા લક્ષણાવૃત્તિરૂપ સંબંધ આકાશ ને વિષે નથી; આકાશ ગગનાદિ પદોનોજ શક્તિરૂપ સંબંધ આકાશ વિષે છે, અને સ્વપદ આત્મપદ આદિનો શક્તિરૂપ સંબંધ આત્માને વિષે છે, એટલે આકાશપદસહિત વાક્યથીજ આકાશનો શાબ્દબોધ થાય અને આત્મપદસહિત વાક્યથીજ આત્માનો શાબ્દબોધ થાય. આ રીતે જો પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી જે પદાર્થની સ્મૃતિ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે, એમ કહેતાં પણ घट-मानय (ઘટને લાવો) આ વાક્યથી જે બોધ થાય છે તે બોધની ઉત્પત્તિ घटः (ઘટ) कर्मता (ને પ્રત્યય બોધિત) आनयनं (લાવવારૂપ પ્રયત્ન) એટલાં પદોથી થવી જોઈએ, કેમકે ઉભયેક§ વાક્યનાં પદોની શક્તિ સમાન છે. પણ પ્રથમ વાક્યથી શાબ્દબોધ થાય છે, બીજાથી થતો નથી, તેનો હેતુ આ પ્રમાણે છે. યોગ્ય પદની વૃત્તિથી જે પદાર્થનું સ્મરણ થાય તેનો શાબ્દબોધ થાય છે. પ્રથમ વાક્યનાં પદ યોગ્ય છે, બીજાનાં યોગ્ય નથી. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવ અનુસાર અનુમેય છે. જે પદોથી શાબ્દબોધ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા છે, જે પદોથી શાબ્દબોધનો અભાવ અનુભવસિદ્ધ છે તેમાં યોગ્યતા નથી. આ રીતે યોગ્ય પદના વૃત્તિરૂપ સંબંધથી, વ્યવધાનરહિત, પદાર્થની સ્મૃતિ તે આસત્તિ કહેવાય છે. આ પ્રકારની આસત્તિ સ્વરૂપથીજ શાબ્દબોધની હેતુ છે, તેનું જ્ઞાન હેતુ નથી.

આમ આકાંક્ષાજ્ઞાન, યોગ્યતાજ્ઞાન, તાત્પર્યજ્ઞાન, આસત્તિ, એટલાં શાબ્દબોધનાં હેતુ છે; એ ચારેને શાબ્દસામગ્રી કહેવાય છે.

---

* કેમકે શબ્દ એ આકાશનો ગુણ છે તે શબ્દરૂપ પદ છે; ગુણ ગુણીનો સમવાય છે.

§ घटमानय એ એક અને આ પ્રકારે ત્રણ ભાગ કર્યા તે બીજું.

૫૦

ઉત્કટજિજ્ઞાસાની બોધહેતુતા.

અનુમિતિની સામગ્રી વ્યાપ્તિજ્ઞાન છે, પ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઇન્દ્રિયસંનિકર્ષ છે જ્યાં બે સામગ્રી હોય ત્યાં [illegible] ફલ થતુ નથી, કેમકે એક ક્ષણમાં બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ અસંભવ છે યદ્યપિ બે જ્ઞાનનો આધાર એક ક્ષણ થાય છે, તથાપિ બે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનો આધાર એક ક્ષણ થઇ શકે નહિ. બે વ્યધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ તો એક ક્ષણમાં થાય છે, પણ સમાનાધિકરણ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થતી નથી. દેવદત્તનું જ્ઞાન અને યજ્ઞદત્તનું જ્ઞાન વ્યધિકરણજ્ઞાન છે તેની ઉત્પત્તિ એક ક્ષણમાં થઇ શકે છે. ત્યારે જે કહ્યું કે બે સામગ્રીનું ફલ એકજ કાલને વિષે થાય નહિ તે પ્રમાણે જોતા જે પ્રબલ સામગ્રી હોય તેનુંજ ફલ થાય, તે દુર્બલ સામગ્રીનો બાધ કરે. પ્રબલ દુર્બલના અનુભવને અનુસારે અનુમેય છે. જેમ ઘટ અને પટની સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, તે કાલે "ઘટવાળું ભૂતલ" એ વાક્યનું પણ શ્રવણ થાય, તો આ પ્રસંગે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી પ્રાપ્ત થઇ, તથાપિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થાય છે શાબ્દજ્ઞાન થતું નથી, એટલે સમાનવિષયવાળા પ્રત્યક્ષજ્ઞાન અને શાબ્દજ્ઞાન ઉભયની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની સામગ્રી પ્રબલ છે, શાબ્દજ્ઞાનની સામગ્રી દુર્બલ છે. પણ જ્યાં ભૂતલસંયુક્ત ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, અને તે કાલે "તમારે ઘેર પુત્ર જન્મ્યો છે" એવા વાક્યનું શ્રવણ થાય, ત્યાં ભૂતલને વિષે ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય નહિ, પણ, પુત્રજન્મગોચર શાબ્દબોધ થાય, એટલે ભિન્નવિષયવાળા જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષ સામગ્રી અને શાબ્દ સામગ્રી હોય ત્યાં શાબ્દસામગ્રી પ્રબલ છે, પ્રત્યક્ષસામગ્રી દુર્બલ છે. [illegible] વિષયોને [illegible] પ્રબલદુર્બલતા જાણી લેવી.

પરંતુ [illegible] છે, જ્યાં એક વસ્તુની સિદ્ધિ ન હોય [illegible] સિદ્ધિ ન હોય નહિ, અને [illegible] ત્યાં તો સિદ્ધિ [illegible] છે, [illegible] નથી એટલે [illegible] છે, [illegible] સિદ્ધિ [illegible] સિદ્ધિ છે, [illegible] છે [illegible] છે. [illegible] નથી. [illegible]

---

* [illegible]

[illegible] છે, [illegible] સકતી છે તેમ [illegible] સકતી છે; [illegible] (૨૬) [illegible] છે.

[illegible] છે—[illegible] સકતી [illegible] છે, [illegible] છે, [illegible] છે. [illegible] છે તેમ [illegible] છે. [illegible] છે, [illegible] નથી [illegible].

[illegible] છે તેમ [illegible] છે. [illegible] છે; અને [illegible] "[illegible]" [illegible] છે, અને [illegible] છે. [illegible] અને [illegible] છે. [illegible] છે, [illegible] છે. [illegible] છે. [illegible] છે, [illegible] છે. [illegible] છે. [illegible] છે.

[illegible]

૬૩

વેદાંતાનુસારઉપમાનોપમિતિ

વેદાંતમતમાં ઉપમિતિ અને ઉપમાનનું અન્ય સ્વરૂપ છે. ગામને વિષે ગોવ્યક્તિને દેખનાર વનમાં જઈ ગવયને દેખે ત્યારે 'આ પશુ ગોસદૃશ છે' એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ને તે પછી 'મારી ગાય આ પશુસદૃશ છે' એવું જ્ઞાન થાય છે. આ સ્થાને ગવયને વિષે જે ગોસાદૃશ્યજ્ઞાન તે ઉપમાનપ્રમાણ છે, ને ગોને વિષે ગવયસાદૃશ્યજ્ઞાન તે ઉપમિતિ છે. આ મતમાં પણ ઉપમિતિના કરણને ઉપમાન કહેવાય છે. પણ ઉપમિતિનું સ્વરૂપ અને લક્ષણ ભિન્ન છે. એટલે ઉપમાનપ્રમાણનો ભેદ માન્યા વિના પણ સ્વરૂપથી ઉપમિતિનો ભેદ સિદ્ધ થઈ શકે છે. ન્યાયમતમાં તે સંજ્ઞાની સંજ્ઞિસંબંધતા એ જ્ઞાનને ઉપમિતિ કહે છે, ને વેદાન્તમતમાં સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાનને ઉપમિતિ કહે છે. ગવયને વિષે ગોસાદૃશ્યજ્ઞાનથી ગોને વિષે ગવયસાદૃશ્યજ્ઞાન જન્ય છે. આ પ્રકારે ઉપમિતિનું લક્ષણ ન્યાયમતથી ભિન્ન છે. ઉપમિતિનું જે કરણ તે ઉપમાન. સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાનરૂપ જે ઉપમિતિ તે ગોને વિષે ગવયસાદૃશ્યજ્ઞાન છે એ છે: એનું કરણ ગવયને વિષે ગોસાદૃશ્યજ્ઞાન છે તે છે, માટે તેજ ઉપમાન છે. આ મતમાં ઉપમાનપ્રમાણ વ્યાપારહીન છે, કેમકે ઉપમાન પછી થઈ જનારી ઉપમિતિપૂર્વે કોઈ વ્યાપાર છે નહિ. આ મતમાં વૈધર્મ્ય-વિશિષ્ટ જ્ઞાનથી ઉપમિતિનો અંગીકાર નથી, કેમકે સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાનનેજ ઉપમિતિ કહે છે, અન્યને નહિ.

૬૪

વિચારસાગરમાં ન્યાયાનુસારઉપમિતિ કહેવાનો અભિપ્રાય.

વિચારસાગરમાં ન્યાયાનુસાર ઉપમિતિકથન કર્યું છે તેનો અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે. ન્યાયરીતિથી ઉપમિતિ અને ઉપમાનનું સ્વરૂપ માનતાં પણ અદ્વૈતસિદ્ધાન્તને હાનિ નથી, ઉલટું એ રીતિથી સિદ્ધાન્તને અનુકૂલ ઉદાહરણ મળે છે. ન્યાયમતમાં વૈધર્મ્યજ્ઞાનથી ઉપમિતિ માની છે તેનું સિદ્ધાન્તાનુકૂલ ઉદાહરણ આ પ્રકારે છે—'આત્મપદનો શો અર્થ છે?' એ પ્રશ્નનું ઉત્તર ગુરુ એમ કહે કે 'દેહાદિથી વૈધર્મ્યવાળો તે આત્મા' તો તે સાંભળી, અનિત્ય, અશુચિ, દુઃખરૂપ જે દેહાદિ તેથી વિધર્મા એટલે નિત્ય, શુદ્ધ, આનંદરૂપ, તે આત્મપદવાચ્ય છે એ પ્રકારે, એકાંતમાં બેસી વિવેચન કરતાં, મનનો આત્મા સાથે સંબંધ થઈ ઉપમિતિજ્ઞાન થાય છે. સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાનનેજ ઉપમિતિ માનીએ તો

આત્મા સાથે કોઇનું સાદૃશ્ય નથી, એટલે જિજ્ઞાસુને અનુકૂલ એવું કોઇ પણ ઉદાહરણ મળી નહિ. યદ્યપિ અસંગતાદિધર્મે કરીને આત્મા આકાશસદૃશ છે, એટલે આકાશને વિષે આત્માના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન તે ઉપમાન છે, ને આત્માને વિષે આકાશના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ છે. આવું ઉદાહરણ જિજ્ઞાસુને માટે સિદ્ધાન્તાનુસાર ઉપમિતિનું સંભવે છે, તથાપિ જે અધિકરણને વિષે જે પદાર્થના અભાવનું જ્ઞાન થાય, તે અધિકરણમાં તે પદાર્થનું જ્ઞાન, અભાવજ્ઞાનને વિષે ભ્રમબુદ્ધિ થયા વિના, થાય નહિ. ઉદાહરણ. આત્માને વિષે કર્તૃત્વભોક્તૃત્વનો અભાવ છે એમ જ્ઞાન થયા પછી, ન્યાયાદિક (જે આત્માને વિષે કર્તૃત્વભોક્તૃત્વ માને છે તે) સાંભળ્યા છતાં પણ, એ જ્ઞાનને વિષે ભ્રમબુદ્ધિ થયા વિના, આત્મા કર્તા ભોક્તા છે એવું જ્ઞાન સંભવે નહિ. જેમને વેદાંતાર્થનો નિશ્ચય થયા પછી પણ નૈયાયિકાદિના કુસંગના દોષથી આત્મા કર્તા ભોક્તા છે એવું જ્ઞાન થાય છે તેમને પ્રથમ જે વેદાન્તજ્ઞાન તેને વિષે ભ્રમબુદ્ધિ થયા પછીજ આવું જ્ઞાન થાય છે. પ્રથમ જ્ઞાનને વિષે ભ્રમબુદ્ધિ થયા વિના, તેનાથી વિરુદ્ધ એવું જ્ઞાન સંભવતું નહિ. એ ભ્રમબુદ્ધિ પાછી ભ્રમરૂપ હોય કે યથાર્થ હોય એ વિષે કાંઇ આગ્રહ નથી, પણ ભ્રમબુદ્ધિને વિષે ભ્રમત્વનિશ્ચય ન જોઇએ એટલો તો આગ્રહ છે*. આ પ્રકારે જોતાં, જે કાલે જિજ્ઞાસુને ગુરુવાક્યથી એવો દૃઢ નિશ્ચય થયો કે 'આકાશાદિક પ્રપંચમાત્ર ગંધર્વનગરની પેઠે દૃષ્ટનષ્ટસ્વભાવ છે, ને તેથી વિલક્ષણસ્વભાવ આત્મા છે, આકાશાદિકની સાથે આત્માનું કાંઇ પણ સાદૃશ્ય નથી,' તે કાલે આકાશ અને આત્માનું સાદૃશ્યજ્ઞાન તેનાથી સંભવશે નહિ. માટે સિદ્ધાન્તાનુસાર ઉપમિતિવિલક્ષણ એવા પ્રથમ જિજ્ઞાસુને અનુકૂલ ઉદાહરણ મળતું નથી (તેથી વિચારસાગરના વ્યાખ્યાનુસાર લક્ષણ કીધું છે)

૧૧

પૂર્વોક્ત ઉભયવિલક્ષણ ઉપમાનોપમિતિ.

નૈયાયિકરીતિ અનુસાર જે ઉપમિતિ છે તેનો સંભવ ન હોય તો ઉપમિતિનું આ પ્રકારે લક્ષણ કરવું જોઇએ:—સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાન અથવા વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાન એ બેમાંનું કોઇ એક હોય તે ઉપમિતિ. અશ્વને વિષે ઉંટના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનથી, ઉંટને વિષે અશ્વના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન થાય છે, પૂર્વને વિષે પશ્ચિમના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનથી, પશ્ચિમને વિષે પૂર્વના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન થાય છે;—એટલે ઉંટને વિષે અશ્વના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન, પશ્ચિમને વિષે પૂર્વના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન એ ઉપમિતિ છે. તેનું કરણ તે ઉપમાન. અશ્વને

* કેમકે પ્રથમજ્ઞાનને ભ્રમ જાણ્યું ત્યારે વિરોધી એવું અન્યજ્ઞાન ભાસ્યું, તો પ્રથમજ્ઞાનકે ભ્રમ જાણ્યાનું (ભ્રમબુદ્ધિ) તે પણ ભ્રમ છે એમ જ્ઞાન ન હોવું જોઇએ, [illegible]

વિષે ઉંટના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન, અને ખૂંટીને વિષે હસ્તના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન, સ્મરણ હોવાથી ઉપ-માન છે. આથી વિપરીત પણ ઉપમાનોપમિતિભાવ સંભવે છે. ઇંદ્રિયસંબદ્ધને વિષે સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમાન છે, અને ઇંદ્રિયઅસંબદ્ધને વિષે સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમિતિ છે; એજ રીતે પ્રત્યક્ષ વિષે સામાન્ય વૈધર્મ્યના જ્ઞાનથી આત્માને વિષે પ્રપંચનું વૈધર્મ્યજ્ઞાન ઉપમિતિ છે. આ પ્રકારે સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાન તેમજ વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાન ઉભયને ઉપમિતિ માનતાં સિદ્ધાન્તને અનુકૂળ ઉદાહરણો સુલભ થાય છે.

૬૬

વેદાન્તપરિભાષા અને તેની ટીકાનું ખંડન.

વેદાંતપરિભાષામાં એકલા સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાનનેજ ઉપમિતિનું લક્ષણ કહ્યું છે, અને તેનું વ્યાખ્યાન કરતાં પરિભાષાકારના પુત્રે અન્ય પ્રકારની ઉપમિતિનું ખંડન કરવા આ પ્રમાણે લખ્યું છે:— "ક્યાં कमलेन लोचनमुपमिनोमि (કમલની ઉપમા લોચનને આપું છું) એવે પ્રકારે ઉપમાનોપમેયભાવ હોય ત્યાં ઉપમાનપ્રમાણ થાય છે, વૈધર્મ્યજ્ઞાન હોય ત્યાં ઉપમાનોપમેયભાવ થાય નહિ, એટલે ઉપમાનપ્રમાણ પણ સંભવે નહિ." આમ કહેનારને આ પ્રમાણે પૂછવું જોઇએ. વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્ય ઉપમિતિનાં જે ઉદાહરણ કહ્યાં તેમાં ઉપમિતિવિષયનું જ્ઞાન ઉપમાનપ્રમાણથી નથી થતું તો કીયા પ્રમાણથી થાય છે? જે પ્રમાણથી તેનું જ્ઞાન માનશો તેજ પ્રમાણથી સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્ય ઉપમિતિના વિષયનું પણ જ્ઞાન થઇ જશે. પ્રયોજનના અભાવને લીધે ઉપમાનપ્રમાણનો અંગીકાર કરવો જોઇએ. જો એમ કહો કે ગવયના પ્રત્યક્ષમાં ગોસાદૃશ્ય તો પ્રત્યક્ષ છે, પણ ગોને વિષે ગવયનું સાદૃશ્ય પ્રત્યક્ષ નથી; કેમકે જે ધર્મીની સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ હોય તો ઇંદ્રિયસંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધથી સાદૃશ્યધર્મનું પ્રત્યક્ષ થાય, પણ ગોરૂપ ધર્મીની સાથે ઇંદ્રિયસંયોગનો અભાવ હોવાથી ગોને વિષે ગવયનું સાદૃશ્ય પ્રત્યક્ષવિષય થતું નથી; એટલે ગોને વિષે ગવયના સાદૃશ્યના જ્ઞાનનું હેતુ, ગવયને વિષે ગોના સાદૃશ્યના જ્ઞાનરૂપ ઉપમાનપ્રમાણ જોઇએ. ત્યારે એજ પ્રકારે ખર્જૂરને વિષે ઉંટના વૈધર્મ્યનું તો પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે, પણ ઉંટ સાથે ઇંદ્રિયસંયોગ ન હોવાથી ઉંટને વિષે ખર્જૂરના વૈધર્મ્યનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સંભવતું નથી, એટલે તેનું હેતુ, ખર્જૂરને વિષે ઉંટના વૈધર્મ્યના જ્ઞાનરૂપ ઉપમાનપ્રમાણજ માનવું યોગ્ય છે.

વળી વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં જે લખ્યું છે કે "જે જ્ઞાનના ઉત્તરકાળમાં उपमि-नोमि (હું ઉપમિતિ કરું છું) એવી પ્રતીતિ જ્ઞાતાને થાય તે જ્ઞાન ઉપમિતિ છે; પણ વૈધ-

ર્મ્યજ્ઞાનજન્ય જે જ્ઞાન તેના ઉત્તરક્ષણને વિષે એવી પ્રતીતિ થતી નથી, માટે તે ઉપમિતિ કહેવાય નહિ," તે પણ અસંગત છે. મુખને વિષે ચંદ્રના સાદૃશ્યના પ્રત્યક્ષના ઉત્તરક્ષણને વિષે 'મુખને ચંદ્રની ઉપમા આપું છું' એવી પ્રતીતિ થાય છે, અને મુખને વિષે ચંદ્રના સાદૃશ્યનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે, ઉપમિતિ નથી; માટે उपमिनोमि એ પ્રતીતિને વિષય તો ઉપમાલંકાર છે, ઉપમિતિ નથી.

જ્યાં ઉપમાનઉપમેયની શોભા સમાન હોય ત્યાં ઉપમાલંકાર થાય છે. અલંકારનું સામાન્યલક્ષણ તથા ઉપમાદિકનાં વિશેષલક્ષણ અલંકારચંદ્રિકાદિક ગ્રંથોમાં પ્રસિદ્ધ છે, પણ તે કઠિન અને અનુપયોગી જાણી અત્ર લખ્યાં નથી. માટે જ્યાં उपमिनोमि એવી પ્રતીતિ થાય છે ત્યાં ઉપમિતિ નથી, પણ ઉપમાલંકાર છે. ઉપમિતિ શબ્દ તો સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાન અને વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાન એ અર્થને વિષે પારિભાષિક છે. શાસ્ત્રના કર્તાને પરિભાષા કહે છે, ને પરિભાષાથી બોધ કરનાર શબ્દને પારિભાષિક કહેવાય છે. જેમ વ્યાકરણમાં યવ પદ સંજ્ઞા એ અર્થ જણાવનારા બાણ રસ મુનિ શબ્દો પારિભાષિક છે, તેમ ઉપમિતિ શબ્દ પણ ન્યાયશાસ્ત્રમાં તેમ અદ્વૈતશાસ્ત્રમાં ભિન્ન ભિન્ન અર્થને વિષે પારિભાષિક છે. અદ્વૈતશાસ્ત્રમાં સાદૃશ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાનની પેઠે વૈધર્મ્યજ્ઞાનજન્યજ્ઞાન પણ ઉપમિતિ છે.

ભેદસહિત સમાનધર્મને સાદૃશ્ય કહે છે. જેમકે ગોને ગવયનો ભેદ છે, છતાં ગોના સ[illegible] અવયવો ગવયમાં પણ છે, અતએવ ગવયમાં ગોનું સાદૃશ્ય છે. ગોના સમાનધર્મ ગોને [illegible], ગોના ભેદ સાથે છે, પણ સમાનધર્મ તે બે વચ્ચે નથી, માટે અત્રે સાદૃશ્ય નથી. ચંદ્રથી ભિન્ન છતાં આહ્લાદજનકતારૂપ સમાનધર્મ મુખને વિષે છે, એજ મુખને વિષે ચંદ્રનું સાદૃશ્ય છે. આ પ્રકારે ઉપમાનોપમેયના ભેદસહિત જે સમાનધર્મ તેજ સાદૃશ્યનાં અંગ ભાગ્યાં. કોઈ જુદે પ્રકારે પણ કહે છે. સાદૃશ્ય એ નામનો કોઈ ભિન્ન પદાર્થ છે, ને તે ઉપમાનોપમેયવૃત્તિ છે, ને ઉપમાનોપમેયના નિર્ગત ધર્મોથી ભિન્ન છે. પણ આ કહેવું યોગ્ય નથી. કેમકે જ્યાં બે પદાર્થ વચ્ચે અલ્પ સાદૃશ્ય હોય છે ત્યાં અપકૃષ્ટ સાદૃશ્ય કહેવાય છે, વધારે સમાનતા હોય છે ત્યાં ઉત્કૃષ્ટ સાદૃશ્ય કહેવાય છે, એમ સમાનધર્મની ન્યૂનાધિકતા ઉપરથી સાદૃશ્યના અપકર્ષ ઉત્કર્ષ થાય છે. નિર્ગત ધર્મોથી ભિન્ન એવું જો સાદૃશ્ય હોય તો ગ્રહણનાદિક જાતિની પેઠે તે અખંડ થઈ જશે, ને તેને વિષે અપકર્ષ ઉત્કર્ષ બનશે નહિ. માટે સમાનધર્મરૂપ સાદૃશ્ય જે ઉદયનાચાર્યે કહ્યું છે તેજ સિદ્ધાન્તમાં અંગીકાર કરવા યોગ્ય છે.

૬૭

કરણલક્ષણ.

પરંતુ ઉપમિતિ શબ્દના પારિભાષિક અર્થમાં ન્યાય ને અદ્વૈત મતમાં ભેદ છે, પણ

ઉપમાનના અર્થનો પારિભાષિક ભેદ નથી. ઉપમિતિનું કરણ તે ઉપમાન. હવે ન્યાયમતમાં સંજ્ઞાપદની વાચ્યતાનું જ્ઞાન તે ઉપમિતિ એમ અર્થ છે, ને તેનું કરણ વાક્યાર્થાનુભવ અથવા સાદૃશ્યવિશિષ્ટપિંડપ્રત્યક્ષ એ છે. અદ્વૈતમતમાં સાદૃશ્યદર્શનજન્યજ્ઞાન તેમજ વૈધર્મ્યદર્શનજન્યજ્ઞાન એ ઉપમિતિપદનો અર્થ છે; તેનું કરણ સાદૃશ્યજ્ઞાન અથવા વૈધર્મ્યજ્ઞાન છે. આ પ્રકારે ઉપમિતિ શબ્દના પારિભાષિક અર્થમાં ભેદ છે, ને તેના ભેદથી તે તે ઉપમાનનો ભેદ થઇ આવે છે, પણ ઉપમાન એ પદ પારિભાષિક નથી, પણ યૌગિક છે. જે પદ વ્યાકરણાનુસાર અવયવાર્થને તજે નહિ તે યૌગિકપદ કહેવાય છે. અહીં વ્યાકરણાનુસાર જોતાં ઉપમાનપદના અવયવોનો અર્થ 'ઉપમિતિનું કરણ' એટલો થાય છે.

ઉપમાનથી ઉપમિતિની ઉત્પત્તિ થવામાં વ્યાપાર છે નહિ, એટલે 'વ્યાપારવાળું કારણ તે કરણ' એ નિયમ રહેતો નથી; પણ નિર્વ્યાપાર કારણ પણ કરણ થાય છે ને નિયમ રહે છે. યદ્યપિ ન્યાયમતના નિરૂપણને પ્રસંગે વ્યાપારવાળા અસાધારણ કારણનેજ કરણ કહ્યું છે, એટલે નિર્વ્યાપાર કારણને કરણ કહેવાય નહિ, તથાપિ સિદ્ધાન્તમતમાં વ્યાપારભિન્ન અસાધારણ કારણને કરણ કહેવું જોઇએ, વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ તેજ કરણ એ નિયમ છોડવો જોઇએ. જેમ "વ્યાપારવાળું" એમ કહેવાથી વ્યાપાર પોતે કરણ થઇ જતો અટકે છે, તેમજ વ્યાપારભિન્ન કહેવાથી પણ વ્યાપારને વિષે કરણલક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થતી અટકે છે, કેમકે વ્યાપારમાં જેમ વ્યાપારવત્તા નથી તેમ વ્યાપારભિન્નતા પણ નથી. આ પ્રકારે વ્યાપારભિન્ન અસાધારણ કારણ તે કરણ એમ સિદ્ધ થયું; પણ તે સવ્યાપાર હોય કે નિર્વ્યાપાર હોય એવો બાધ નથી.

પ્રત્યક્ષ, અનુમાન, અને શબ્દ એ ત્રણ તો પ્રત્યક્ષપ્રમા, અનુમિતિપ્રમા, અને શાબ્દીપ્રમા, એમનાં વ્યાપારવાળાં કરણ છે, પણ ઉપમાન, અર્થાપત્તિ, ને અનુપલબ્ધિ, એ ત્રણ ઉપમિતિ આદિ પ્રમાનાં નિર્વ્યાપાર કારણ છે માટે સિદ્ધાન્તમતાનુસાર કરણલક્ષણમાં "વ્યાપારવાળું" એને ઠેકાણે "વ્યાપારભિન્ન" એમ કહેવું જોઇએ. ન્યાયમતમાં તો કરણલક્ષણની વ્યાપારને વિષે અતિવ્યાપ્તિનો પરિહાર 'વ્યાપારવાળું' એ પદ નાખવાથી કે 'વ્યાપારભિન્ન' એ પદ નાખવાથી થઇ રહે છે, એટલે ઉભયે રીતે ત્યાં કરણલક્ષણમાં બાધ નથી. ન્યાયમતમાં ઉપમિતિપ્રમાનું કરણ જે ઉપમાનપ્રમાણ તેને વાક્યાર્થસ્મૃતિરૂપ વ્યાપાર છે, એ વાત ન્યાયાનુસાર ઉપમિતિવર્ણનને પ્રસંગે કહેલી છે. આમ છે એટલે ઉપમિતિના કરણરૂપ ઉપમાનને વ્યાપારવાળું કહેતાં પણ કરણલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિ દોષ આવતાનો નથી. અર્થાપત્તિનો તો નૈયાયિકો અનુમાનમાં અંતર્ભાવ માને છે, એટલે અર્થાપત્તિને વિષે પ્રમાકરણતારૂપ પ્રમાણતા ન સ્વીકારવાથી, તેને વિષે કરણતાવ્યવહાર કરવાની અપેક્ષાજ નથી. તેજ પ્રમાણે અભાવપ્રમાને વિષે અનુપલબ્ધિને તે સહકારી કારણજ માને છે, અને પ્રમાકરણતારૂપ પ્રમાણતા અનુપલબ્ધિને વિષે માનતા નથી; માત્ર અનુપલબ્ધિસહકૃત ઇંદ્રિયાદિકને, અભાવપ્રમાની પ્રમાણતા માને છે; આમ છે એટલે અનુપલબ્ધિને વિષે પણ પ્રમાકરણતારૂપ પ્રમાણતાનો અંગીકાર નથી, ને તેથી કરણતાવ્યવહારની અપેક્ષા જ નથી. આ સ્થાને નિષ્કર્ષ આ પ્રકારનો છે; અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિને વિષે કરણતા-

વ્યવહાર કરતું હોય, ને કરણનું લક્ષણ લાગે નહિ, તો કરણલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિ દોષ આવે. પરંતુ અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિને વિષે પ્રથમે પ્રમાણના હેતુ હોય તો કરણતાની અપેક્ષા થાય. કેમકે પ્રમાકરણ તે પ્રમાણ છે અટલે પ્રમાણનામમાં કરણતાનો સમાસ છે, ને કરણતા વિના પ્રમાણતા સંભવતી નથી; એ પ્રમાણતાજ ન્યાયમતાનુસાર અર્થાપત્તિ તથા અનુપલબ્ધિમાં સ્વીકારી નથી, એટલે કરણતાવ્યવહારનો પ્રસંગજ આવવાનો નથી. આ રીતે કરણતારહિત જે અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ તેમને કરણલક્ષણ લાગુ કરવાની જરૂર ન હોવાથી, કરણલક્ષણમાં અવ્યાપ્તિદોષ આવતો નથી. ન્યાયમતમાં વ્યાપારવાળા અસાધારણ કારણને કરણ કહ્યાથી પણ અવ્યાપ્તિદોષ થતો નથી, પણ સિદ્ધાંતમતમાં તો 'વ્યાપારવાળું' એ પદ કરણલક્ષણમાં ધાલવાથી ઉપમાનાદિક ત્રણે પ્રમાણમાં કરણલક્ષણની અવ્યાપ્તિ થઇ જાય છે. સિદ્ધાંતમતમાં ઇંદ્રિયસંબદ્ધ ગવયને વિષે ગોના પ્રત્યક્ષરૂપ સાદૃશ્યજ્ઞાન ઉપમાનપ્રમાણ છે, ને વ્યવહિત એવી ગોને વિષે ગવયના સાદૃશ્યનું જ્ઞાન ઉપમિતિપ્રમા છે. એજ રીતે ઇંદ્રિયસંબદ્ધ પશુને વિષે વ્યવહિત પશુના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન ઉપમાનપ્રમાણ છે, અને વ્યવહિત પશુને વિષે ઇંદ્રિયસંબદ્ધ પશુના વૈધર્મ્યનું જ્ઞાન ઉપમિતિપ્રમા છે. આ પ્રકારે ઉપમાનથી ઉપમિતિની ઉત્પત્તિને વિષે કોઇ વ્યાપાર સંભવતો નથી; ઉપમિતિપ્રમાના કરણને ઉપમાનપ્રમાણ કહે છે, એટલે ઉપમાનપ્રમાણને વિષે કરણતાવ્યવહાર ઇષ્ટ છે. એજ પ્રકારે અર્થાપત્તિ તથા અનુપલબ્ધિને વિષે પણ પ્રમાણતા છે એટલે કરણતાવ્યવહાર ઇષ્ટ છે, ને વ્યાપાર છે નહિ; એટલે ઉપમાન, અર્થાપત્તિ, અનુપલબ્ધિ, એ ત્રણેને વિષે કરણલક્ષણની અવ્યાપ્તિ થવાનો સંભવ છે, માટે કરણના લક્ષણમાંથી, સિદ્ધાંતમતાનુસાર, વ્યાપારવાળું એ પદ ત્યજીને વ્યાપારભિન્ન એ પદ મૂક્યું.

વેદાંતપરિભાષામાં ધર્મરાજે 'વ્યાપારવત્ અસાધારણ કારણ' તે કરણ એમ લક્ષણ માન્યું છે, અને 'પ્રમાકરણ તે પ્રમાણ' એમ પ્રમાણલક્ષણ આપ્યું છે. ધર્મરાજના પુત્રે વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં લખ્યું છે. "ઉપમિતિનું અસાધારણ કારણ ઉપમાન છે, ને વ્યાપારહીન છે; એનજ અર્થાપત્તિ અને અનુપલબ્ધિ પણ વ્યાપારહીન કારણ છે; એટલે ઉપમાનાદિક ત્રણેના લક્ષણમાં વ્યાપારનો પ્રવેશ નથી. ઉપમિતિપ્રમાનું વ્યાપારવત્ અસાધારણ કારણ ઉપમાન છે; ઉપપાદ્યની પ્રમાના વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ અર્થાપત્તિપ્રમાણ છે; અભાવપ્રમાનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ અનુપલબ્ધિપ્રમાણ છે. આ પ્રકારે ઉપમાનાદિક ત્રણે કરણનું 'વ્યાપારવત્' પદવાળું લક્ષણ કરીએ તો એ ત્રણેને વ્યાપાર ન હોવાથી ઉપમાનાદિકના વિશેષલક્ષણનો અસંભવ થઇ જાય, માટે વ્યાપારવત્ એ પદરહિત એવું કરણનું વિશેષલક્ષણ માનવું. એમ હોતાં ઉપમિતિપ્રમાનું અસાધારણ કારણ ઉપમાનપ્રમાણ કહેવાય છે. એમ અર્થાપત્તિ તથા અનુપલબ્ધિનાં લક્ષણમાં પણ વ્યાપારવત્ એ પદ ધારવું નહિ; એટલે અસંભવદોષનો પ્રસંગ આવશે નહિ." આ પ્રમાણે ધર્મરાજના પુત્રે ઉપમાનપ્રમાણાદિકનાં વિશેષલક્ષણ તો યથાસંભવ કર્યાં છે, તેમજ કરણનું લક્ષણ તથા પ્રમાણનું સામાન્યલક્ષણ જે મૂલકારે પૂર્વે કર્યું છે તેમાં કશી નિવૃત્તિ કરી નથી, એટલે તેની ઉક્તિમાં કાંઇક ન્યૂનતા છે; કેમકે કરણના લક્ષણમાં નિવૃત્તિ કર્યા સિવાય

[illegible] ઉપમિતિનું કરણ ઉપમાન છે એમ કહ્યું. અને [illegible] કરણ [illegible] છે તથા [illegible] કરણ [illegible] છે એમ કહ્યું તે વ્યવહાર [illegible] નથી. તેમજ [illegible] અભાવ [illegible] લીધે ઉપમાનાદિને વિષે પ્રમાણતાનો વ્યવહાર [illegible] જોઈએ. [illegible] મુક્તાવલીમાં [illegible] તેને વિષે [illegible] અર્થ કરવાથી [illegible] સિદ્ધિ થાય છે; અને [illegible] અર્થ ન કરવાથી [illegible] રીતિથી તે વ્યાપારરહિત ઉપમાનાદિને વિષે પણ [illegible] કહેલું સમજવું.

[illegible] વિષે [illegible] જ્ઞાન તે ઉપમાનપ્રમાણ છે અને [illegible] પ્રકારથી [illegible] ઉપમાનપ્રમાણનું કારણ ઉપમિતિજ્ઞાન છે.

ઇતિ ઉપમાનપ્રમાણનિરૂપણ.

અથ અર્થાપત્તિપ્રમાણનિરૂપણ.

૧૮.

ન્યાયમાં અર્થાપત્તિનો અનંગીકાર.

નૈયાયિક મતમાં પૂર્વોક્ત ચારજ પ્રમાણ છે; વ્યતિરેકી અનુમાનમાં અર્થાપત્તિનો અંતર્ભાવ છે; સિદ્ધાન્તમાં તો કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનો અંગીકારજ નથી, એટલે અર્થાપત્તિ ભિન્ન પ્રમાણ છે. કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનું પ્રયોજન અર્થાપત્તિથી સિદ્ધ થાય છે. જ્યાં અન્વયવ્યાપ્તિનું ઉદાહરણ મળે નહિ, અને સાધ્યાભાવમાં હેતુના અભાવની વ્યાપ્તિનું ઉદાહરણ મળે તે કેવલવ્યતિરેકી અનુમાન કહેવાય. 'પૃથ્વી ઇતરથી ભિન્ન છે ગન્ધવાળી છે માટે ગંધવત્ત્વને લીધે', એ સ્થાને જ્યાં 'ગંધવત્ત્વ છે ત્યાં ઇતરથી ભિન્ન હોવાપણું (ઇતરભેદ) છે' એવી અન્વયવ્યાપ્તિનું ઉદાહરણ મળતું નથી; કેમકે દૃષ્ટાન્ત હોય તે પક્ષથી ભિન્ન જોઈએ, ને અત્ર પૃથ્વીમાત્ર તો પક્ષ છે, ને તેથી ભિન્ન જે જલાદિક તેમને વિષે 'ઇતરભેદ' અને 'ગધવત્ત્વ' એ ઉભય રહેતા નથી (કેમકે ગંધવત્ત્વ તો પૃથ્વી એકલીમાંજ રહે છે); એટલે આ ઉદાહરણ કેવલવ્યતિરેકી અનુમાનનું થયું. 'જ્યાં ઇતરભેદાભાવ છે ત્યાં ગંધાભાવ છે' જેમકે જલને વિષે, એ પ્રમાણે સાધ્યાભાવમાં હેતુના અભાવની વ્યાપ્તિના જ્ઞાનનું કારણ જે સહચારજ્ઞાન તે જલાદિકને વિષે જડી આવે છે, એટલે જલાદિક ઉદાહરણ થાય છે. જ્યાં વ્યાપ્તિજ્ઞાનના કારણરૂપ સહચારજ્ઞાનની ઉપલબ્ધિ હોય તેને ઉદાહરણ કહેવાય. અન્વયી અનુમાનમાં જેમ વ્યાપ્યવ્યાપકભાવ હોય છે તેમ વ્યતિરેકીમા તેથી ઉલટું હોય છે. અન્વયીમાં હેતુ વ્યાપ્ય હોય છે, સાધ્ય વ્યાપક હોય છે; વ્યતિરેકીમા સાધ્યાભાવ વ્યાપ્ય હોય છે, હેત્વભાવ વ્યાપક હોય છે. પરંતુ આ સ્થાને નૈયાયિકોમાં પણ બે મત ચાલે છે. સાધ્યાભાવમાં હેતુના અભાવના સહચારનું દર્શન થાય છે, એટલે હેત્વભાવની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન પણ સાધ્યાભાવને વિષે થાય છે. આ પક્ષમાં કેટલાક નૈયાયિકો દોષ બતાવે છે; જે પદાર્થમાં જેની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન થાય તે પદાર્થ રૂપ હેતુથી તે સાધ્યની અનુમિતિ થાય છે, જે પદાર્થોનો પરસ્પર વ્યાપ્યવ્યાપકભાવ જાણ્યો નથી તેમનો પરસ્પર હેતુસાધ્યભાવ પણ બની શકતો નથી. ત્યારે અત્ર વ્યાપ્યવ્યાપકભાવ છે 'ઇતરભેદા ભાવ' અને 'ગંધાભાવ'નો, અને 'ગંધ' તથા 'ઇતરભેદ'નો હેતુસાધ્યભાવ કહેવો એ કેવું આશ્ચર્યકારક! આમ છે માટે સાધ્યાભાવ હેત્વભાવના સહચારદર્શનથી હેતુને વિષે સાધ્યની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન થાય છે અન્વયી વ્યતિરેકી અનુમાનનો ભેદ એટલોજ છે કે જ્યાં હેતુસાધ્યના સહચારજ્ઞાનથી હેતુને વિષે વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન થાય ત્યાં અન્વયી અનુમાન; જ્યાં સાધ્યાભાવ સાથે હેત્વભાવના સહચારદર્શનથી હેતુને વિષે સાધ્યની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન થાય ત્યાં વ્યતિરેકી અનુમાન.

[illegible] જ્ઞાન કદી થતું જ નથી. અને જ્યાં [illegible] [illegible] જ્ઞાન [illegible] [illegible] અનુમિતિ થાય છે. [illegible] અનુમિત કહી નથી, કેમકે [illegible] અનુમિત [illegible] નિયમ [illegible] [illegible] [illegible] અનુમાનપ્રકા- [illegible] [illegible] અનુમાનનાં [illegible] [illegible] અનુમાનના ઉદાહરણ [illegible] [illegible] ઉદાહરણ માટે [illegible] અનુમાન [illegible] નિયમ [illegible] [illegible] છે. કેમકે [illegible] [illegible] કહી [illegible] નથી, કેમકે [illegible] [illegible] [illegible] ઉદાહરણ [illegible] નથી. [illegible] અનુમાન [illegible] અન્વયિ અનુમાન, જેમકે " પર્વત વહ્નિમાન છે, ધૂમવાન હોવાથી, રસોડાની પેઠે ". [illegible] અનુમાનને પ્ર- સિદ્ધ અનુમાન કહે છે. [illegible] ઉદાહરણ " [illegible] " છે, તેમ વ્યતિરેકના [illegible] ઉદાહરણ " [illegible] " [illegible] (અન્વયી, વ્યતિરેકી અને અન્વયવ્યતિરેકી એમ) ત્રણ અનુમાન નૈયાયિકો માને છે.

૫૧

વેદાન્તમાં અન્વયિઅનુમાન અને અર્થાપત્તિ.

વેદાન્તમતમાં કેવલવ્યતિરેકીનું પ્રયોજન અર્થાપત્તિથી થાય છે. 'કારણ' વિના કાર્યનું સંભવતું નથી માટે [illegible] અનુપપત્તિથી [illegible] કલ્પના થાય છે. આ પ્રકારે અર્થાપત્તિપ્રમાણથી કેવલવ્યતિરેકીનો ખપ સરે છે. અને કેવલાન્વયી તો કોઈ અનુમાન જ નથી, કેમકે સર્વ પદાર્થનો બ્રહ્મને વિષે અત્યન્ત[illegible] છે, એટલે વ્યતિરેકસહ- ચારનું ઉદાહરણ બ્રહ્મ એ છે. યદ્યપિ વૃત્તિજ્ઞાનની વિષયતારૂપ જ્ઞેયતા બ્રહ્મને વિષે છે, ને તેનો અત્યન્ત [illegible] બ્રહ્મ વિષે બનતો નથી, તથાપિ જ્ઞેયતાદિ તો મિથ્યા છે, અને મિથ્યાપદાર્થ તથા તેનો અત્યન્ત[illegible] એક પદાર્થને વિષે રહે છે તેથી તેને નૈયાયિકો અન્વયવ્યતિરેકી કહે છે; પણ તેજ વેદાન્તનું એક પ્રકારનું અન્વયી એ નામનું અનુમાન છે. આ મતનાં કેવલવ્ય- તિરેકિઅનુમાનનો અંગીકાર નથી, અર્થાપત્તિ પ્રમાણનો અંગીકાર છે. વિચારદૃષ્ટિથી એનાં ઉભયે માનવા જોઈએ; કેમકે જ્યાં એક પદાર્થના જ્ઞાનના અનુવ્યવસાય ભિન્ન હોય ત્યાં તે પદાર્થના જ્ઞાનનાં પ્રમાણ ભિન્ન હોય છે. વ્યવસાયજ્ઞાનના જનક પ્રમાણના ભેદ વિના અનુવ્યવસાયનો ભેદ બનતો નથી. એક વહ્નિનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય ત્યાં " વહ્નિનો

મને સાક્ષાત્કાર થાય છે" એવો અનુવ્યવસાય થાય છે; અનુમાનથી જ્ઞાન હોય ત્યાં "વહ્નિનું હું અનુમાન કરૂં છું" એવો અનુવ્યવસાય થાય છે; શબ્દથી વહ્નિનું જ્ઞાન હોય ત્યાં "વહ્નિનું મને શબ્દજ્ઞાન થયું" એવો અનુવ્યવસાય થાય છે; અને જ્યાં સૂર્યને વિષે વહ્નિના સાદૃશ્યજ્ઞાનરૂપ ઉપમાનપ્રમાણથી સૂર્યસદૃશ વહ્નિ છે એવું જ્ઞાન થાય ત્યાં "વહ્નિને સૂર્ય સાથે ઉપમિત કરૂં છું" એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. જ્ઞાનના જ્ઞાનને અનુવ્યવસાય કહે છે, ને અનુવ્યવસાયના વિષયરૂપ જે જ્ઞાન તે વ્યવસાય કહેવાય છે. આમ વ્યવસાયજ્ઞાનનું જનક જે પ્રમાણ તેના ભેદથી અનુવ્યવસાયનો ભેદ થાય છે. કદાચિત્ "ગંધથી કરીને પૃથિવીને વિષે ઇતરભેદનું અનુમાન કરૂં છું" એવો પણ અનુવ્યવસાય થાય છે, તેમ કેટલીક વાર એવો અનુવ્યવસાય થાય છે કે "ગંધની અનુપપત્તિ થાય છે માટે પૃથિવીને વિષે ઇતરભેદ કલ્પું છું." જ્યાં અનુવ્યવસાયનો વિષય જે વ્યવસાય તે અનુમાનપ્રમાણજન્ય છે ત્યાં પ્રથમ અનુવ્યવસાય થાય છે, જ્યાં તે અર્થાપત્તિપ્રમાણજન્ય છે ત્યાં દ્વિતીય અનુવ્યવસાય થાય છે. આમ અનુવ્યવસાયના ભેદથી વ્યવસાયનો ભેદ સમજાય છે, અને તે વિલક્ષણવ્યવસાયના જનક અનુમાન અને અર્થાપત્તિ બે છે; એકને માની બીજાનો નિષેધ બને નહિ. શબ્દશક્તિપ્રકાશિકાદિક ગ્રંથોમાં અનુમાનપ્રમાણથી શબ્દપ્રમાણનો ભેદ અનુવ્યવસાયના ભેદથીજ સિદ્ધ કર્યો છે, માટે પ્રમાણના ભેદની સિદ્ધિમાં અનુવ્યવસાયનો ભેદ એકજ પ્રબલ હેતુ છે. આ પ્રકારે અર્થાપત્તિ તથા કેવલવ્યતિરેકી અનુમાન ઉભય માનવાં જોઇએ. જ્યાં વિષયનો પ્રકાશ એક પ્રમાણથી સિદ્ધ થાય ત્યાં અપર પ્રમાણનો નિષેધ બને નહિ. કેવલવ્યતિરેકીનું સ્વરૂપ તો સંક્ષેપથી દેખાડ્યું જ.

૧૦

અર્થાપત્તિ પ્રમાણ તથા પ્રમા.

અર્થાપત્તિનું સ્વરૂપ આ પ્રકારનું છે. જેમ 'પ્રમાકર' એ શબ્દ 'પ્રમા' તથા 'પ્રમાણ' ઉભયનો વાચક છે, તેમ અર્થાપત્તિશબ્દ પણ પ્રમા તથા પ્રમાણ ઉભયવાચક છે. ઉપપાદક કલ્પનાનો હેતુરૂપ જે ઉપપાદ્યજ્ઞાન તેને અર્થાપત્તિપ્રમાણ કહે છે, અને ઉપપાદક જ્ઞાનને અર્થાપત્તિપ્રમા કહે છે. ઉપપાદક અને ઉપપાદ્ય એ બે શબ્દ પ્રસિદ્ધ છે, તેમ ઉપપત્તિ અને અનુપપત્તિ એ બે શબ્દ પણ પ્રસિદ્ધ છે; એટલે વિચારસાગરમાં વ્યાખ્યાનની અર્થાપત્તિ કહ્યું છે ત્યાં આમ. [illegible] વિના જે વસ્તુ નક્કી નથી તેનું તે ઉપપાદક કહેવાય, જેમકે રાત્રિભોજન વિના, દિવસે ભોજન ન કરનાર એવા દેવદત્તનું પુષ્ટપણું સંભવતું નથી, માટે રાત્રિભોજનથી પુષ્ટતા હોય છે. જેના અભાવથી જેનો અભાવ થાય તે તેનું ઉપપાદક કહેવાય. [illegible] રાત્રિભોજનને

અભાવે પુષ્ટત્વનો પણ અભાવ થશે માટે રાત્રિભોજન પુષ્ટત્વનું ઉપપાદક છે. આ ઉપર હવે શંકા કે આ પ્રકારે વ્યાપકને ઉપપાદકતા અને વ્યાપ્યને ઉપપાદ્યતા સિદ્ધ થઈ, અને ઉપપાદકજ્ઞાનનું હેતુ જે ઉપપાદ્યજ્ઞાન તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ, એટલે કે વ્યાપકજ્ઞાનનું હેતુ જે વ્યાપ્યજ્ઞાન તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ એમ થયું; પરંતુ એવું તો અનુમાનપ્રમાણ પણ છે, ત્યારે અનુમાનપ્રમાણથી અર્થાપત્તિપ્રમાણનો કાંઈ ભેદ રહ્યો નહિ. આનું સમાધાન કે પુષ્ટત્વ રાત્રિભોજનનું વ્યાપ્ય છે, અને દેવદત્ત પુષ્ટત્વવાળો છે, એવાં બે જ્ઞાન થઈને જ્યાં રાત્રિભોજનનું જ્ઞાન થાય ત્યાં અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે, પણ દિવસે ભોજન ન કરનાર પુરુષને વિષે રાત્રિભોજન વિના પુષ્ટત્વની અનુપપત્તિ છે એ જ્ઞાનના પછી રાત્રિભોજનનું જ્ઞાન થાય તે અર્થાપત્તિપ્રમા છે. આ કારણને લીધે પ્રથમપ્રકારે તો રાત્રિભોજનના જ્ઞાનના પછી 'પુષ્ટત્વને લીધે રાત્રિભોજનની અનુમિતિ કરવું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે; દ્વિતીયપ્રકારે રાત્રિભોજનના જ્ઞાનની પછી 'પુષ્ટત્વની અનુપપત્તિને લીધે રાત્રિભોજનની કલ્પના કરું છું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. આ બધો વિચાર લેતાં ત્યારે એમ સિદ્ધ થાય છે કે ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિના જ્ઞાનથી ઉપપાદકની જે કલ્પના તે અર્થાપત્તિ પ્રમા છે, અને ઉપપાદકકલ્પનાના હેતુરૂપ ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિનું જે જ્ઞાન તે અર્થાપત્તિ પ્રમાણ છે. અર્થ એટલે ઉપપાદક વસ્તુ તેની આપત્તિ એટલે કલ્પના, તે અર્થાપત્તિ, ત્યાં અર્થની આપત્તિ એવો ષષ્ઠીતત્પુરુષ સમાસ છે; અને "અર્થની આપત્તિ જેનાથી તે" એવા બહુવ્રીહિ સમાસને લઈ, અર્થની કલ્પના જેના વડે થાય તે, ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિના જ્ઞાનરૂપ પ્રમાણ, એ અર્થાપત્તિ શબ્દનો અર્થ છે.

અર્થાપત્તિ બે પ્રકારની છે: દૃષ્ટાર્થાપત્તિ, શ્રુતાર્થાપત્તિ જ્યાં દૃષ્ટ એવા ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિના જ્ઞાનથી ઉપપાદકની કલ્પના થાય ત્યાં દૃષ્ટાર્થાપત્તિ થાય છે. જેમકે દિવસે ભોજન ન કરનારના શરીરમાં પુષ્ટત્વથી રાત્રિભોજનની કલ્પના; એ દૃષ્ટાર્થાપત્તિ છે, કેમકે ઉપપાદ્ય જે પુષ્ટત્વ તે દૃષ્ટ છે. જ્યાં શ્રુત ઉપપાદ્યની અનુપપત્તિના જ્ઞાનથી ઉપપાદકની કલ્પના થાય ત્યાં શ્રુતાર્થાપત્તિ થાય છે. ઉદાહરણ. 'ઘરમાં તેનો અભાવ છે પણ દેવદત્ત જીવે છે' એ વાક્ય સાંભળીને, ઘરની બહારના પ્રદેશમાં દેવદત્તની વિદ્યમાનતા વિના, ઘરમાં જેનો અભાવ એવા દેવદત્તનું જીવવું બને નહિ, માટે ઘરમાં ન હોવાપણાવાળા દેવદત્તના જીવનની અનુપપત્તિને લીધે, દેવદત્તની ગૃહબાહ્ય સત્તા (=વિદ્યમાનતા) કલ્પવી જ પડે છે. આ સ્થાને ગૃહને વિષે જેનો અભાવ છે એવા દેવદત્તનું જીવન દૃષ્ટ નથી પણ શ્રુત છે; એટલે શ્રુત અર્થના ઉપપાદકની કલ્પનારૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિ પ્રમા થાય છે, ને તેના હેતુરૂપ શ્રુત અર્થની અનુપપત્તિનું જે જ્ઞાન તે શ્રુતાર્થાપત્તિપ્રમાણ છે. ગૃહમાં જેનો અભાવ છે એવા દેવદત્તનું જીવન તે ઉપપાદ્ય છે, તેની ગૃહબાહ્ય વિદ્યમાનતા ઉપપાદક છે. વળી અભિધાનાનુપપત્તિ અને અભિહિતાનુપપત્તિ એવા ભેદને લઈને શ્રુતાર્થાપત્તિ બે પ્રકારની છે. "બારણું" અથવા "અટકાવો" એવો આખા વાક્યનો એકદેશ જ્યાં ઉચ્ચાર્યો હોય, ને એકદેશ ન ઉચ્ચાર્યો હોય, ત્યાં જે ઉચ્ચારિત અને શેષપદ તેના અર્થની સાથે અન્વય થવા યો-

થાય છે, તે જો જીવપિંડ ભેદ હોય તો બને, સ્વાભાવિક બ્રહ્મનો ભેદ હોય તો સંભવે નહિ; માટે બ્રહ્મજ્ઞાન અભેદની અનુપપત્તિથી, જેનું જે ઉપાધિરૂપ જ્ઞાન તે અર્થાપત્તિરૂપ છે. અને બ્રહ્મનો અભેદ ઉપપાદ્ય છે, જેની અનુપપત્તિના ઉપપાદક છે; ઉપપાદ્યજ્ઞાનમાત્ર પ્રમાણ છે, ઉપપાદકજ્ઞાન પ્રમા છે. બ્રહ્મનો જે આ અભેદ તે વિદ્વાન્‌ને દૃઢ છે, અન્યને [illegible] છે, એટલે આ એક ઉદાહરણ દૃષ્ટાર્થાપત્તિ તેમ શ્રુતાર્થાપત્તિ ઉભયનું ઉદાહરણ છે. જ્યાં વાક્યમાં પદનો અથવા અર્થનો અધ્યાહાર ન હોય, અને અન્ય અર્થની કલ્પના વિના વાક્યાર્થની અનુપપત્તિ થાય, ત્યાં અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિ થાય છે. માટે "દ્વાર" એ એક ઉદાહરણ તે [illegible] તે વિના અન્ય પણ અભિહિતાનુપપત્તિરૂપ શ્રુતાર્થાપત્તિના ઉદાહરણ છે. [illegible] અભિધાનરૂપ શ્રુતિને વિષે [illegible] નિષેધ કહ્યો છે, તે તે [illegible] વિધાન વિના સંભવે નહિ, માટે નિષેધની અનુપપત્તિએ વિધિ [illegible] કલ્પના થાય છે. આ ઉદાહરણ દૃષ્ટાર્થાપત્તિનું છે. [illegible] ઉપપાદ્ય છે, [illegible] ઉપપાદક છે.

મનના વિષય પછી નિર્વિકલ્પસવિકલ્પમાં અદ્વિતીય બ્રહ્મ [illegible] કહ્યું છે, [illegible] મન બ્રહ્મનો આકાર થાય છે, તે અંતઃકરણ જો મન હોય તો મનના વિષયો તેનો આકાર બને, જો મન ન હોય તો મનના વિષયો તેને આકાર બનશે નહિ, કેમકે અન્યના વિષયથી અન્યનો આકાર થાય એમ બને નહિ. માટે મનોવિષયથી સાક્ષીના આકારની અનુપપત્તિ વડે સાક્ષીને મનરૂપ છે એમ કલ્પના. [illegible] મનો-વિષયથી સાક્ષીનો વિષય ઉપપાદ્ય છે, તે તેનું જ્ઞાન અર્થાપત્તિપ્રમાણ છે. સાક્ષીનો મનરૂપ [illegible] ઉપપાદક છે, તે તેનું જ્ઞાન અર્થાપત્તિપ્રમા છે. આ સ્થળે ઉપપાદ્ય-જ્ઞાનનું "[illegible]" એ અર્થાપત્તિના તે નિર્ણય છે, તથાપિ તેને ઉપપાદ્ય-જ્ઞાની [illegible] સમજવે છે, એ વિષયે ઉપપાદ્યનિરૂપણમાં કહેલું છે.

ઇતિઅર્થાપત્તિ પ્રમાણનિરૂપણો નામ પંચમઃ પ્રકાશઃ સમાપ્તઃ

---

* [illegible]
તેને [illegible] કહે છે.

૬૨

અથ અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણ

અભાવલક્ષણ

અનુપલબ્ધિ (માનુ)થી અભાવની પ્રમા થાય છે, માટે અભાવની પ્રમાના અસાધારણ કારણને અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કહે છે. ન્યાય તથા વેદાન્તના સંસ્કાર ન હોય તે અભાવના સ્વરૂપને જાણી શકે નહિ, માટે પ્રથમે અભાવનું સ્વરૂપ કહીએ છીએ નિષેધમુખપ્રતીતિનો વિષય હોય, અથવા પ્રતિયોગિસાપેક્ષપ્રતીતિનો વિષય હોય તે અભાવ કહેવાય. પ્રથમ લક્ષણ પ્રાચીનમતાનુસાર છે; નવીન મતમાં તો, ધ્વંસાભાવ અને પ્રાગભાવ નઞ્*શબ્દજન્ય પ્રતીતિના વિષય નથી, તે વાત આગળ સ્પષ્ટ થશે, પણ એજ કારણને લીધે તેમણે અભાવનું જે ઉક્ત અન્ય લક્ષણ તે બાંધેલું છે. પ્રતિયોગી વિના અભાવની પ્રતીતિ થતી નથી, માટે અભાવમાત્ર પ્રતિયોગિસાપેક્ષપ્રતીતિના વિષય થાય છે. અભાવની પેઠે યદ્યપિ સંબંધ અને સાદૃશ્ય પણ પ્રતિયોગિનિરપેક્ષ પ્રતીતિનાં વિષય નથી, પ્રતિયોગિસાપેક્ષપ્રતીતિનાંજ વિષય છે, એટલે અભાવલક્ષણની તેમને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થાય છે, તથાપિ સંબંધ અને સાદૃશ્યની જે પ્રતિયોગિતા છે તે કરતા અભાવની પ્રતિયોગિતા વિલક્ષણ છે, અને ન્યાયગ્રંથોમાં અભાવની પ્રતિયોગિતાનું સ્વરૂપ અભાવાભાવરૂપતા+ એવું આચાર્યે લખ્યું છે, જે ઉપરથી જણાય છે કે સંબંધ અને સાદૃશ્યની પ્રતિયોગિતા તેવી નથી. ત્યારે સંબંધ અને સાદૃશ્યની પ્રતિયોગિતાથી વિલક્ષણ એવી પ્રતિયોગિતાવાળું જેનું પ્ર-

---

* જેમાં નિષેધનો અર્થ આવે તેવો નઞ્ એટલે નિષેધાર્થક ઉપસર્ગ શબ્દને લાગે તે; અભાવ તેમાં "અ" એ નઞ્શબ્દ છે.

+ જેનો અભાવ કહેવો છે તે તે અભાવનું પ્રતિયોગી કહેવાય છે. અશ્વનો અભાવ અનશ્વ, તો અનશ્વનો પ્રતિયોગી અશ્વ જાણવો. પ્રતિયોગીપણું તે પ્રતિયોગિતા. અભાવાભાવતા એટલે અભાવનો અભાવ હોવાપણું અર્થાત્ અનશ્વનો અભાવ એટલે પાછો અશ્વ, તેજ અનશ્વનો પ્રતિયોગી છે. એટલે અભાવાભાવતા એવું પ્રતિયોગિતાનું લક્ષણ યથાર્થ છે.

નિયોગી હોય તે અભાવ કહેવાય. સ્થૂલ રીતિએ એમ કહેવાય કે સબંધ અને સાદૃશ્યથી ભિન્ન હોઇ પ્રતિયોગિસાપેક્ષપ્રતીતિનો જે વિષય હોય તે અભાવ.

અભાવ બે પ્રકારનો છેઃ સંસર્ગાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ. અન્યોન્યાભાવ તો એકજ પ્રકારનો છે. સંસર્ગાભાવના ચાર પ્રકાર છેઃ પ્રાગભાવ, પ્રધ્વંસાભાવ, સામયિકાભાવ, અત્યંતાભાવ. આ પ્રકારે ચાર પ્રકારનો સંસર્ગાભાવ તથા એક પ્રકારનો અન્યોન્યાભાવ મળી અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે. ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે જે કપાલ(= કાચલાં)નો ઘટ થાય છે તેને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ છે, કાચાં કાચલાંને વિષે, (અગ્નિથી) રાતા રંગની ઉત્પત્તિપૂર્વે રક્તતાનો પ્રાગભાવ છે. ઘટ ઉત્પન્ન થયા પછી પથરા આદિથી તેને કચરી નાખવામાં આવે એ તેનો પ્રધ્વંસાભાવ છે, ઘટ પાક્યા પછી તેના શ્યામરૂપનો જે અભાવ તે પણ પ્રધ્વંસાભાવ છે. નૈયાયિકમતમાં ધ્વંસાભાવ સાદિ અને અનંત છે, કેમકે ઘટના ધ્વંસની ઉત્પત્તિ તો પથરાથી ચૂર્ણ થવાના સમયથી થાય છે એ અનુભવસિદ્ધ છે, પણ ધ્વંસનો ધ્વંસ સંભવતો નથી કેમકે પ્રાગભાવ પ્રતિયોગી અને ધ્વંસ એ ત્રણમાં એકનો અધિકરણ કાલ અવશ્ય થાય છે. પ્રાગભાવ અને ધ્વંસનો અનાધારકાલ તે પ્રતિયોગીનો આધારકાલ છે એ નિયમ છે. એ રીતે ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી, નાશના પૂર્વે, ઘટનો પ્રાગભાવ, ધ્વંસનો અનાધારકાલ છે; પ્રાગભાવનો નાશ થઈ ગયો ને ઘટનો ધ્વંસ થયો નથી, એટલે ઘટધ્વંસનો જે અનાધારકાલ તે ઘટનો આધારકાલ છે. હવે જો ઘટના ધ્વંસનો ધ્વંસ માનીએ તો ઘટધ્વંસના ધ્વંસનો જે અધિકરણકાલ તે ઘટપ્રાગભાવ અને ઘટધ્વંસનો અનાધાર થઇ જવાથી, ઘટનો આધાર થવો જોઇએ, એમ ધ્વંસનો ધ્વંસ માનતાં પ્રતિયોગીનું ઉન્મજ્જન (ઉત્પત્તિ) થવું જોઇએ. એજ માટે પ્રાગભાવને અનાદિ માને છે. જો સાદિ માને તો પ્રાગભાવની ઉત્પત્તિના પૂર્વનો કાલ પ્રાગભાવ તેમ ધ્વંસનો અનાધાર હોવાથી પ્રતિયોગીનો આધાર થવા જશે. માટે પ્રાગભાવ અનાદિ સાંત છે; ધ્વંસ અનંત સાદિ છે. ભૂતલાદિકમાં જ્યાં કદાચિત્ ઘટ હોય ત્યાં ઘટશૂન્ય કાલને વિષે ઘટનો સામયિકાભાવ જાણવો; જે કોઇ વાર હોય તે સામયિકાભાવ કહેવાય છે. વાયુને વિષે રૂપ કોઇ વાર પણ હોતું નથી માટે વાયુમાં રૂપનો અત્યંતાભાવ છે. ઘટ કરતાં ઇતર પદાર્થોથી ઘટનો જે ભેદ તે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે. સામયિકાભાવ સાદિ સાંત છે, અન્યોન્યાભાવ અને અત્યંતાભાવ ઉભય અનાદિ અનંત છે. આ પ્રકારે અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે.

૬૨

પ્રાચીનમતાનુસાર અભાવવિષયતા.

[illegible] અભાવની પ્રત્યક્ષ-વિષયતાનો [illegible] તેમનો તેમની વિષયપ્રતીતિ [illegible] એમ કહે છે [illegible] ઘટની ઉત્પત્તિ થતા પૂર્વે " કપાલને વિષે ઘટ [illegible] " એવી પ્રતીતિ થાય છે. તેના વિષય ઘટનો પ્રાગભાવ છે, કેમકે પ્રતિયોગીના ઉપાદાન [illegible] નથી, તે વિષે આગળ કહેવાશે, પણ [illegible] અન્ય [illegible] તે બન્ને અભાવ રહે છે એટલે " [illegible] વિષે ઘટ નથી " [illegible] પ્રતીતિના વિષય સામયિકાભાવ કે અત્યંતાભાવ નથી. [illegible] ઘટની ઉત્પત્તિ થયા [illegible] નથી, કેમકે [illegible] નિમિત્ત-[illegible] છે, અને [illegible] કાંઇ [illegible] નથી. માટે ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે " કપાલને વિષે ઘટ નથી " એ પ્રતીતિના વિષય [illegible] થઇ શકતો નથી. ઘટનો અન્યો-[illegible] " કપાલ ઘટ નથી " એવી અન્યોન્યાભાવની પ્રતીતિ થાય છે, " [illegible] ઘટ નથી " એવી થતી નથી. એટલે " કપાલને વિષે ઘટ નથી " એ પ્રતીતિના [illegible] સિદ્ધ થાય છે; પણ પશ્ચાત્ [illegible] " [illegible] ઘટ નથી " એવી જે પ્રતીતિ થાય છે તેના વિષય [illegible] પ્રતિયોગીરૂપજ થાય છે, ને ઘ-[illegible] અભાવ [illegible] તે કાલે વિષે " કપાલને વિ-[illegible] ઘટ નથી " એવી જે પ્રતીતિ તેના વિષય [illegible] છે. એ પ્રકારે પ્રાગભાવ અને [illegible] પ્રતીતિના વિષય છે. આ પ્રાચીનમત છે.

૬૪

નવીનમતાનુસાર અભાવવિલક્ષણતા

નવીનમતાનુસાર તો પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણમાં પણ અત્યંતાભાવ રહે છે, કેમકે અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે, બીજા સાથે નહિ. જ્યાં પ્રતિયોગી ન હોય ત્યાં સર્વ અત્યંતાભાવજ થાય છે. એટલે ઘટની ઉત્પત્તિ પહેલા તથા પ્રતિયોગીના નાશકાલમાં, પ્રતિયોગીનો અત્યંતાભાવ હોવાથી, ' કપાલને વિષે ઘટ નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય અત્યંતાભાવ છે. આથી પ્રતીતિથી પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવની સિદ્ધિ થતી નહિ, પણ ' કપાલને વિષે ઘટ થશે ' એવી પ્રતીતિ ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે થાય તો તેનો વિષય પ્રાગભાવ છે. ' ઘટનો ધ્વંસ થયો ' એવી પ્રતીતિનો વિષય ધ્વંસાભાવ છે. આ રીતે ઘટની ઉત્પત્તિના પહેલાંના કાલમાં કપાલને વિષે ઘટનો અત્યંતાભાવ અને પ્રાગભાવ ઉભય છે; તેમાં ' કપાલને વિષે ઘટ નથી ' એ પ્રતીતિનો વિષય કપાલને વિષે ઘટનો અત્યંતાભાવ છે તે છે, અને ' કપાલને વિષે ઘટ થશે ' એ પ્રતીતિનો વિષય કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ છે તે છે. તેજ રીતે મોગરી આદિ વડે કપાલને વિષે ઘટનું અદર્શન થાય તે કાલે ' કપાલને વિષે ઘટ નથી, ' ' કપાલને વિષે ઘટનો ધ્વંસ થયો ' એવી બે પ્રકારની પ્રતીતિ થાય છે, તેમાં પ્રથમપ્રતીતિનો વિષય ઘટનો અત્યંતાભાવ છે, ને બીજી પ્રતીતિનો વિષય કપાલને વિષે ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ છે. આ પ્રકારે નવીન મતમાં પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવ નકારપ્રયોગજન્ય પ્રતીતિનો વિષય નથી. એટલે (અભાવનું જે) પ્રથમલક્ષણ (તે) પ્રાચીનમતાનુસારી છે, ને દ્વિતીયલક્ષણ છે તે ઉભયમતાનુસારી છે, માટે તેજ સમીચીન છે

૬૫

અભાવનું દ્વિતીયલક્ષણ

ઉભયથી અને સ્વરૂપથી ભિન્ન એવો જે અભાવપ્રતીતિનો વિષય તે અભાવ કહેવાય. આ પ્રમાણે દ્વિતીયલક્ષણ છે. ' ભૂતલે ઘટ નથી ' આ પ્રતીતિનો વિષય પ્રાગભાવ અને ધ્વંસાભાવ નહિ, કેમકે એ ઉભયે અભાવ તો પ્રતિયોગીના ઉપાદાનમાં રહે છે, ને ભૂતલ પ્રતિયોગી ઘટનું ઉપાદાન કારણ નથી એટલે ઉક્ત પ્રતીતિના વિષય એ બે અભાવ નથી. અત્યંતાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ નિત્ય છે, ને ' ભૂતલે ઘટાભાવ ' તેનો અનિત્ય છે; ત્યારે ઘટને [illegible] એવા [illegible] પ્રતીતિનો વિષય છે.

'વાયુને વિષે રૂપ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય કેવલ અત્યંતાભાવજ છે, અનન્ત હોવાથી પ્રાગભાવ વિષય નથી, અનાદિ હોવાથી પ્રધ્વંસાભાવ વિષય નથી, સર્વદા હોવાથી સામયિકાભાવ વિષય નથી, અર્થાત્ ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય અત્યંતાભાવજ છે. તેમજ 'વાયુ રૂપવાન્ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય અન્યોન્યાભાવ છે, કેમકે ઉક્ત પ્રતીતિથી વાયુ અને રૂપવાન્ (કોઈ પદાર્થ) એ બેનો ભેદ સમજાય છે. એમજ 'ઘટ પટ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય પણ અન્યોન્યાભાવ છે. અન્યોન્યાભાવનેજ ભેદ કહે છે.

૬૬

અન્યોન્યાભાવ

અભેદનો નિષેધ કરનાર જે અભાવ તે અન્યોન્યાભાવ કહેવાય છે. 'ઘટ પટ નથી' એમ કહેવાથી ઘટથી પટનો અભેદ છે એ વાતનો નિષેધ થાય છે, એટલે ઘટથી પટના અભેદનો નિષેધ તે ઘટ ને પટનો અન્યોન્યાભાવ છે. નકારશબ્દ વિના જેમાં જે પ્રતીત થાય તેનો નિષેધ નકારશબ્દથી થાય છે; જેમ નકાર વિના 'ઘટ પટ (છે)' એ વાક્યથી, 'નીલ ઘટ' ઇત્યાદિક વાક્યોની પેઠે, પટથી ઘટનો અભેદ કે ઘટથી પટનો અભેદ પ્રતીત થાય છે. એ અભેદનો નિષેધ નકારશબ્દથી થાય છે, પરંતુ થોડોક ફેર છે. જે પદ સાથે નકારશબ્દનો સંબંધ હોય, તે પદના અર્થના અભેદનો નિષેધ થાય છે; જેમકે 'ઘટ પટ નથી' એ વાક્યમાં 'પટ'-પદ સાથે નકારનો સંબંધ છે, એટલે ઘટથી, પટપદાર્થના અભેદનો નિષેધ થાય છે; ને 'પટ ઘટ નથી' એ વાક્યમાં નકારશબ્દનો સંબંધ ઘટ સાથે છે માટે પટથી, ઘટપદાર્થના અભેદનો નિષેધ થાય છે. આમ હોવાથીજ 'ઘટ પટ નથી' એ વાક્યથી જે અન્યોન્યાભાવ પ્રતીત થાય છે તેનો અનુયોગી ઘટ છે, ને પ્રતિયોગી પટ છે; તેમજ 'પટ ઘટ નથી' એ વાક્યથી પ્રતીત થતા અન્યોન્યાભાવનો અનુયોગી પટ છે ને પ્રતિયોગી ઘટ છે. જેને વિષે અભાવ હોય તે તે અભાવનું અનુયોગી કહેવાય, અને જેનો અભાવ હોય તે પ્રતિયોગી કહેવાય.

અત્ર શંકા કે જેનો નિષેધ કરાય તેનો અભાવ કહેવાય છે, ને તેજ અભાવનું પ્રતિયોગી કહેવાય છે. પૂર્વે એમ પણ કહ્યું કે 'ઘટ પટ નથી' એ વાક્યમાં ઘટથી પટના અભેદનો નિષેધ કરીએ છીએ, ને 'પટ ઘટ નથી' એ વાક્યમાં પટથી ઘટના અભેદનો નિષેધ કરીએ છીએ. ત્યારે 'ઘટ પટ નથી' એ વાક્યથી પ્રતીત થતો જે અભાવ તેનો પ્રતિયોગી પટનો અભેદ છે, પટ નહિ; તેમજ 'પટ ઘટ નથી' એ વાક્યથી પ્રતીત થતા અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટનો અભેદ છે, ઘટ નહિ. એટલે એ બે વાક્યમાં અભેદનો નિષેધ કહેતાં, પટ અને ઘટને વિષે પ્રતિયોગિતા કહી છે તેની સાથે વિરોધ આવશે.

એનું સમાધાન આ પ્રમાણે. અભેદ એનું અસાધારણધર્મનું નામ છે. જે આપણા પોતાના વિના કોઈ પણ પદાર્થને વિષે રહે નહિ, કેવળ આપણા પોતામાંજ રહે, તે તેનો અસાધારણધર્મ કહેવાય. અભેદ ઘટમાંજ રહે છે, અન્યમાં નહિ, એટલે ઘટનો અભેદ ઘટનો અસાધારણધર્મ છે. એ અસાધારણધર્મરૂપ અભેદજ સકલ પદાર્થોનો પોતાને વિષે સંબંધ છે; ને એમ પદાર્થમાત્રનો અસાધારણધર્મરૂપ અભેદસંબંધ પોતપોતાના સ્વરૂપને વિષે રહે છે. જે પદાર્થનો જે સંબંધ જેમાં હોય તે પદાર્થ તે સંબંધથી તેમાં રહે છે એમ કહેવાય. જેમકે ઘટનો સંયોગસંબંધ ભૂતલ સાથે હોય તો સંયોગસંબંધથી ભૂતલને વિષે ઘટ રહે છે એમ કહેવાય છે. અર્થાત્ ઘટનો ભૂતલને વિષે સંયોગસંબંધ છે, અને સંયોગસંબંધથી ભૂતલને વિષે ઘટ છે, એ બે વાતમાં કાંઇ પણ અર્થભેદ નથી. એજ રીતે સંયોગસંબંધથી ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ છે, અથવા ભૂતલને વિષે ઘટસંયોગનો અભાવ છે એમ કહેવામાં પણ અર્થ એકનો એકજ છે. ત્યારે ઘટને વિષે અભેદસંબંધથી ઘટાભાવ અને ઘટના અભેદસંબંધનો ઘટને વિષે અભાવ, એ બે સમનિયત* હોવાથી એકનાં એકજ છે. સમનિયત અભાવોનો ભેદ થતો નથી. જેમકે ઘટત્વાત્યંતાભાવ અને ઘટાન્યોન્યાભાવ ઉભયે ઘટથી ભિન્ન એવા સકલ પદાર્થોને વિષે રહે છે. એટલે સમનિયત છે, ને તેથી, પરસ્પરથી ભિન્ન નથી પણ એકજ અભાવના ઘટત્વાત્યંતાભાવત્વ અને ઘટાન્યોન્યાભાવત્વ એવા બે ધર્મ છે, ને એકજ અભાવના ઘટત્વ અને ઘટ ક્રમવે પ્રતિયોગી છે. ઘટત્વાત્યંતાભાવરૂપથી જે અભાવનું પ્રતિયોગી§ ઘટત્વ છે તેજ અભાવના, ઘટાન્યોન્યાભાવરૂપથી, ઘટ પણ પ્રતિયોગી છે. જે રીતે એકજ અભાવના, રૂપભેદથી, બે પ્રતિયોગી છે, તેજ રીતે રૂપભેદથી, એકજ અભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ પણ બે છે. ઘટત્વાત્યંતાભાવરૂપથી પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાય છે, અને ઘટાન્યોન્યાભાવરૂપથી પણ એજ અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાય છે. આ પ્રકારે ઘટાદિક સકલ પદાર્થોને વિષે ઘટાભેદનો અત્યંતાભાવ અને ઘટાન્યોન્યાભાવ બે એકજ છે, ને તે એક અભાવના ઘટાભેદાત્યંતાભાવત્વ અને ઘટાન્યોન્યાભાવત્વ બે ધર્મ છે. ઘટાભેદાત્યંતાભાવરૂપથી તે અભાવનો

---

* સરખા પ્રદેશમાં એવો સામાન્ય અર્થ જાણવો. ગોત્વ અને ગોત્વાભાવ એ ઉભય સમનિયત છે એમ ઉદાહરણ આપી શકાય. કેમ વસ્તુનો અસાધારણધર્મ તેનો સમનિયત છે એમ કહેવાય. તેમજ આ બે વાક્યનો અર્થ સમાનપ્રદેશવાચી છે અર્થાત્ તે બે વાક્ય સમનિયત છે.

§ પ્રતિયોગી જે અધિકરણમાં અભાવ હોય તેની સાથે જેનો સંબંધ હોય તેને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ કહે છે એમ સ્થૂળ રીતે સમજી રાખવું. અવચ્છેદક તે કહેવાય કે જેનો અને અવચ્છેદ્યનો નિયત સમ્બંધ હોય; જેમ ઘટ અને ઘટત્વનો. ઘટત્વાભાવ ઘટને વિષે કહેતાં ઘટત્વ એ જાતિ છે તેનો ઘટવ્યક્તિ સાથે સમવાયસંબંધ જોઇએ એટલે ઘટને વિષે ઘટત્વાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાય કહેવાય.

પ્રતિયોગી ઘટાભેદ છે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સ્વરૂપ*સંબંધ છે. ઘટાન્યોન્યાભાવત્વરૂપથી તેજ અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક અભેદસંબંધ છે. એ અભેદસંબંધ તેજ તાદાત્મ્ય, તદ્વ્યક્તિત્વ, ઇત્યાદિ નામે કહેવાય છે. આમ જોતાં ઘટના અભેદનો-નિષેધ કહેવારૂપ અભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે એ કહેવું સંભવે છે, એમાં કશો વિરોધ નથી.

આ બધાનો નિષ્કર્ષ એવો છે કે જે વાક્યથી, નકારશબ્દ વિના, જે પદાર્થને વિષે, જે સંબંધથી, જે પદાર્થ પ્રતીત થાય, નકારશબ્દ સહિત તે વાક્યથી, તે પદાર્થને વિષે, તે સંબંધથી, તે પદાર્થનો નિષેધ પ્રતીત થાય છે. જેમકે 'નીલઘટ' આ વાક્યથી, ઘટપદાર્થને વિષે, અભેદસંબધથી, નીલ પદાર્થ પ્રતીત થાય છે, કેમકે અભેદસંબંધથી, નીલવિશિષ્ટ ઘટ છે; એ વાક્યનો અર્થ આ પ્રકારનો થયો. નકારસહિત વાક્ય એમ થાય 'ઘટ નીલ નથી.' એ વાક્યથી, અભેદસંબંધે કરીને નીલનો નિષેધ ઘટને વિષે પ્રતીત થાય છે. એજ રીતે 'ઘટપટ છે' એ વાક્યથી પણ, નકારશબ્દ વિના, પટપદાર્થને વિષે અભેદસંબંધથી, ઘટપદાર્થ પ્રતીત થાય છે, કેમકે જ્યાં બે પદ સમાનવિભક્તિવાળાં હોય ત્યાં એક પદાર્થને વિષે અભેદસંબંધથી બીજો પદાર્થ પ્રતીત થાય છે એવો નિયમ છે. 'નીલ ઘટ' એ વાક્યની પેઠે 'ઘટ પટ' એ વાક્યમા પણ બન્ને પદ સમાનવિભક્તિવાળાં છે, એટલે નકારશબ્દ વિના, 'ઘટ પટ' એ વાક્યથી પણ, પટપદાર્થને વિષે અભેદસંબંધથી ઘટપદાર્થ પ્રતીત થાય છે. યદ્યપિ અભેદસંબંધથી પટપદાર્થને વિષે ઘટપદાર્થ સંભવે નહિ, તથાપિ એક પદાર્થને વિષે, અભેદસંબંધથી, અન્ય પદાર્થની પ્રતીતિ કરાવનાર સામગ્રી સમાનવિભક્તિ છે, ને તે 'ઘટપટ' એ વાક્યમાં પણ છે, એટલે નકારશબ્દ વિના, એ વાક્યથી પટપદાર્થને વિષે, અભેદસંબંધથી, ઘટ પ્રતીત થાય છે. પરંતુ પટપદાર્થને વિષે, અભેદસંબંધથી, ઘટપદાર્થની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ થશે, પ્રમા નહિ થાય, એટલે નકારશબ્દ વિના એક પદાર્થને વિષે જે સંબંધથી અન્ય પદાર્થની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ ના પ્રમારૂપ થાય ત્યાં નકારશબ્દ મેળવતાં તે એક પદાર્થને વિષે, તેજ સંબંધથી, તે અન્ય પદાર્થનો નિષેધ થાય છે. આ રીતે એક પદાર્થને વિષે અભેદસંબંધથી અન્ય પદાર્થનો નિષેધ કરનાર જે અભાવ તે અન્યોન્યાભાવ કહેવાય છે.

૬૭

નવીન રીતિ અનુસાર સંસર્ગાભાવ.

એનાથી ભિન્ન જે અભાવ તેને સંસર્ગાભાવ કહે છે. સંસર્ગાભાવ પ્રાચીનમતાનુસાર ચાર પ્રકારનો છે. અનાદિસાંત જે અભાવ તે પ્રાગભાવ કહેવાય છે. પોતાના પ્રતિયોગીના

* અભાવના સંબંધને સ્વરૂપસંબંધ કહે છે.

ઉપાદાનકારણમાં પ્રાગભાવ રહે છે. ઘટના પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે, તેના ઉપાદાનકારણરૂપ કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે. કપાલની ઉત્પત્તિ પહેલાં કપાલના ઉપાદાનકારણને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે એ રીતે દરેક કાર્ય પહેલાં ઘટાદિક જે પરમ સૂક્ષ્મ તેને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે. પ્રથમ અને ઘટની વચમાં કપાલાદિ કારણવિના થાય છે તે પણ અવયવી છે. તે સર્વનો પ્રાગભાવ સૃષ્ટિ કરતાં પેહેલાં પરમાણુને વિષે રહે છે. આ રીતે પ્રાગભાવ અનાદિ એટલે ઉત્પત્તિરહિત છે. તેમજ સાંત એટલે અંતવાળો છે. અંત એટલે ધ્વંસ જેને નાશ કહે છે જે ઘટની ઉત્પત્તિની સાથેજ તેનાથી ઘટના પ્રાગભાવનો અંત આવે છે; અર્થાત્ ઘટના પ્રાગભાવનો અંત ઘટરૂપજ છે. ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટથી ભિન્ન નથી. અને જો કે પ્રધ્વંસાભાવ તો અનંત છે અને ઘટ સાંત છે, ત્યારે ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટરૂપ કહેતાં પ્રધ્વંસાભાવ સાંત થઈ જશે, ને પ્રધ્વંસાભાવ અનંત છે એ નિયમનો ભંગ થશે. તેનું સમાધાન કે ધ્વંસ, નાશ, અંત, એ બધા પર્યાયશબ્દ છે, ને ધ્વંસ બે પ્રકારનો છે: એક તો ભાવપદાર્થના નાશરૂપ ધ્વંસ, અને બીજો અભાવના નાશરૂપ ધ્વંસ. ભાવપદાર્થના નાશરૂપ જે ધ્વંસ તે તો અભાવરૂપ થાય છે, ને તેનેજ પ્રધ્વંસાભાવ કહેછે, જેમકે ઘટાદિ ભાવપદાર્થનો ધ્વંસ અભાવરૂપ છે; તેનેજ પ્રધ્વંસાભાવ કહે છે. પણ અભાવપદાર્થના નાશરૂપ જે ધ્વંસ તે તો ભાવરૂપ થાય છે, ને તેને ધ્વંસ, પ્રધ્વંસ, આદિ નામ અપાય છે, પણ તે પ્રધ્વંસાભાવ કહેવાતો નથી. ઘટનો પ્રાગભાવ અભાવપદાર્થ છે, ને તેના નાશરૂપ ધ્વંસ જે ઘટ તે ભાવરૂપ છે એને પ્રધ્વંસાભાવ કહેતા નથી, પણ ઘટના પ્રાગભાવના નાશરૂપ ઘટને સ્વપ્રાગભાવનો ધ્વંસ કે પ્રધ્વંસ કહે છે. આ રીતે ધ્વંસ બે પ્રકારનો થાય છે એમાં જે ભાવરૂપ ધ્વંસ તેનો અંત છે, પરંતુ અભાવરૂપ જે ધ્વંસ તે અનંત છે. એટલે ઘટના પ્રાગભાવનો ઘટરૂપ જે ધ્વંસ તે સાંત છે, ને તેથી પ્રધ્વંસાભાવ અનંત છે એ વચનમાં બાધ આવતો નથી. આમ અનાદિસાંત જે અભાવ તે પ્રાગભાવ કહેવાય છે. અનાદિ અભાવ તો અત્યંતાભાવ પણ છે, પરંતુ તે સાંત નથી, અને સાંત અભાવ પ્રધ્વંસાભાવ પણ છે, પરંતુ તે અનાદિ નથી. વેદાન્તસિદ્ધાંતમાં અનાદિ અને સાંત તો માયા છે, તે અભાવ નથી, પણ ભાવરૂપ છે, કેમકે જગતનું ઉપાદાનકારણ છે. જો માયા અભાવરૂપ હોય તો તેથી ઉપાદાનકારણતા થાય નહિ, કેમકે ઘટાદિનાં ઉપાદાનકારણ કપાલાદિ તે ભાવરૂપજ પ્રસિદ્ધ છે, ને અભાવ તો કોઈનો પણ ઉપાદાનકારણ થતો નથી. એટલે માયા અભાવરૂપ નહિ, પણ ભાવરૂપ છે. યદ્યપિ માયા ભાવ તથા અભાવથી વિલક્ષણ હોઈ અનિર્વચનીય છે, એટલે ભાવરૂપ પણ યથાર્થ રીતે કહેવાય નહિ, તથાપિ માયા અભાવરૂપ નથી, એમ કહેવાથી પ્રાગભાવના લક્ષણમાં અતિવ્યાપ્તિનો પ્રસંગ દેખાડી માયાને વિષે પ્રાગભાવનું લક્ષણ જાય નહિ એ હેતુ છે. ને માયા અભાવરૂપ નથી એમ કહેવાનો અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે. વળી કાલને વિષે જેનો બાધ ન થાય તે પરમાર્થ સત્ કહેવાય. જો ભાવ ને તો અબાધ છે, માયા નથી, કેમકે જ્ઞાનના ઉદયકાળને વિષે માયાનો બાધ થાય છે. એટલે પરમાર્થ સત્રૂપ જે ભાવ તે માયા નથી, તથાપિ વિચિત્રપ્રતીતિનો જે વિષય હોય તે પણ

સત્ કહેવાય છે ને ભાવ પણ કહેવાય છે, તેમ નિષેધમુખપ્રતીતિનો જે વિષય હોય તે અભાવ પણ કહેવાય છે; ને નિષેધમુખપ્રતીતિની વિષયતા માયામાં નથી, એટલે તે ભાવરૂપ ગણાય છે.

યદ્યપિ માયા, પ્રકૃતિ, અવિદ્યા, અજ્ઞાન, એ શબ્દો પર્યાય છે, અને અવિદ્યા તથા અજ્ઞાન એ શબ્દોમાં અકાર નિષેધનો વાચક છે, એટલે તેમના પર્યાયરૂપ જે માયાશબ્દ તે પણ નિષેધમુખપ્રતીતિનો વિષય થવાથી અભાવરૂપજ ગણાવો જોઈએ, તથાપિ અકારનો કેવળ નિષેધરૂપજ અર્થ નથી, પણ વિરોધી, ભેદવાન્, અલ્પ, ઇત્યાદિ અર્થો પણ છે. જેમકે અધર્મ શબ્દમાં અકારનો અર્થ વિરોધી છે, ને ધર્મવિરોધી તે અધર્મ કહેવાય છે. 'અબ્રાહ્મણ આચાર્ય ન થઈ શકે' એ વાક્યમાં અકારનો અર્થ ભેદવાન્ એવો થાય છે, ને બ્રાહ્મણથી ભિન્ન તે આચાર્ય ન થઈ શકે એવો અર્થ નીકળે છે. 'અનુદરા કન્યા' એ વાક્યમાં અકારનો અર્થ અલ્પ છે, કન્યા અલ્પ ઉદરવાળી છે એટલો વાક્યાર્થ છે. તેમ આ સ્થાનમાં અકારનો નિષેધ અર્થ નથી, પણ વિરોધી અર્થ છે, તેમજ માયાનો જ્ઞાન સાથે વધ્યઘાતકભાવરૂપ વિરોધ છે, એટલે તે અજ્ઞાન કહેવાય છે. માયા વધ્ય છે, જ્ઞાન ઘાતક છે. વેદાન્તવાક્યજન્ય બ્રહ્માકાર વૃત્તિને વિદ્યા કહે છે, ને તે માયાની વિરોધિની છે એટલે તે અવિદ્યા કહેવાય છે. અજ્ઞાન અને અવિદ્યા એ શબ્દનો વાચ્યાર્થ માયા છે, તો પણ અકારનો વિરોધી એવો અર્થ થવાથી માયા ભાવરૂપજ છે. ભાવરૂપ છતે પણ બ્રહ્મની પેઠે પરમાર્થ સત્ નથી, માત્ર વિધિમુખપ્રતીતિની વિષય હોવાથી વ્યાવહારિક ભાવરૂપ છે.

પ્રાગભાવના લક્ષણમાં 'અભાવ' પદ ન હોય તો માયાને વિષે લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ થાય. માયા અનાદિ છે ને સાન્ત છે. એટલે અનાદિ સાન્ત જે પ્રાગભાવ તેની અતિવ્યાપ્તિ માયામાં થાય, પણ પ્રાગભાવ અભાવ છે, ને માયા ભાવ છે, એટલે અતિવ્યાપ્તિનો સંભવ નથી. અનાદિ સાન્ત જે અભાવ તે પ્રાગભાવ છે, આદિ અનંત જે અભાવ તે પ્રધ્વંસાભાવ છે. ઘટાદિકના ધ્વંસ મુદ્ગરાદિકથી થાય છે એટલે તે આદિ છે, ને અનંત છે એ માટે તે પુનઃ આવતો કહી શકાય છે. અનંત એવો જે અભાવ હોય તેનેજ પ્રધ્વંસાભાવ કહે તો અત્યન્તાભાવમાં અતિવ્યાપ્તિ થાય, માટે પ્રધ્વંસાભાવના લક્ષણમાં 'આદિ'-પદ મૂકવું પડે છે. અત્યન્તાભાવ સાદિ નથી, અનાદિ છે. આદિ અભાવને જ પ્રધ્વંસાભાવ કહે, તો આદિ અભાવ સામયિકાભાવ પણ છે એટલે તેને વિષે અતિવ્યાપ્તિ આવે. પણ સામયિકાભાવ અનંત નથી સાન્ત છે, એટલે આદિ અને અનંતને પ્રધ્વંસાભાવ કહેવાથી તે દોષ અટકે છે. પણ આદિ અને અનંત પ્રધ્વંસાભાવ એમ કહેતાં પાછી મોક્ષને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થાય છે કેમકે મોક્ષ થાય છે માટે તે સાદિ છે, ને મુક્તને ફરી સંસાર થતો નથી માટે તે અનન્ત છે. પણ મોક્ષ ભાવરૂપ છે, અભાવરૂપ નથી, એટલે પ્રધ્વંસાભાવના લક્ષણમાં 'અભાવ'પદનો પ્રવેશ કીધો. અથવા એમ પણ કહી શકાય કે અજ્ઞાન અને તેના કાર્યની નિવૃત્તિ તેને મોક્ષ કહે છે, ને નિવૃત્તિ એ નામ ધ્વંસનું છે એટલે મોક્ષ પણ અભાવરૂપ છે, એટલે પ્રધ્વંસાભાવના લક્ષણમાં અભાવપદ ન નાખવું.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

જલમાં રસ રહે છે, અન્યમાં કદી રહેતો નથી, માટે પૃથ્વી તથા જલથી ભિન્ન પદાર્થોને વિષે રસનો અત્યંતાભાવ છે. પૃથિવીત્વજાતિ કેવળ પૃથિવીમાં રહે છે, જલાદિકમાં રહેતી નથી, માટે જલાદિકમાં પૃથિવીત્વજાતિનો અત્યંતાભાવ છે. બ્રાહ્મણભિન્ન ક્ષત્રિયાદિકમાં બ્રાહ્મણત્વ કદી રહેતું નથી, એટલે ક્ષત્રિયાદિકને વિષે બ્રાહ્મણત્વનો અત્યંતાભાવ છે. આકાશ, કાલ, દિશા, આત્મા એ વ્યાપક છે, તેમને વિષે કદાપિ પણ ક્રિયા થઈ શકે નહિ, એટલે એ સર્વેને વિષે ક્રિયાનો અત્યંતાભાવ છે. પૃથ્વી, જલ, તેજ, પવન, મન, એટલાંને વિષે તો ક્રિયા કદાચિત્ થાય છે, કદાચિત્ નથી થતી, માટે તે જ્યારે નિષ્ક્રિય હોય ત્યારે તેમને વિષે ક્રિયાનો અત્યંતાભાવ કહેવાય નહિ તેમ સામયિકાભાવ પણ કહેવાય નહિ; કારણકે સામયિકાભાવ તો કેવળ દ્રવ્યનાજ થઈ શકે છે, ક્રિયાનો નહિ, એ વાત આગળ કહીશું, (ને અત્યંતાભાવ તો ત્રૈકાલિક અભાવને કહે છે એટલે તે પણ ન થાય.) માટે પૃથ્વી આદિક પાંચને વિષે ક્રિયાનો પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવજ કહી શકાય.

૬૮

સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ

આ પ્રકારે ભૂતલાદિકમાં જ્યાં કદાચિત્ ઘટાદિક હોય કદાચિત્ ન હોય ત્યાં સર્વત્ર સામયિકાભાવ થાય છે, અત્યંતાભાવ નહિ; કેમકે અભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, એટલે જ્યાં પ્રતિયોગી હોય ત્યાં અભાવ હોય નહિ, પણ અભાવનો અભાવ હોય. ભૂતલાદિકમાં જ્યાં કદાચિત્ ઘટાદિ હોય કદાચિત્ ન હોય ત્યાં અત્યંતાભાવ માનીએ તો અત્યંતાભાવ નિત્ય છે એટલે ઘટકાલમાં પણ ઘટનો અત્યંતાભાવ હોવાથી અત્યંતાભાવનો પોતાના પ્રતિયોગીથી વિરોધ બને નહિ. માટે ભૂતલાદિકમાં ઘટાદિકનો અત્યંતાભાવ સંભવે નહિ. જેમ ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ હોય છે, ને પ્રાગભાવ પ્રતિયોગીની ઉત્પત્તિ થતાં કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ રહેતો નથી ને નાશ પામી જાય છે, ને પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ સ્પષ્ટ થાય છે, તેમ કપાલને વિષે ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ થાય ત્યારે ઘટ રહેતો નથી, ને રહે તેટલી વાર તો કપાલને વિષે ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ બનતો નથી, એટલે પ્રધ્વંસાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ સ્પષ્ટજ છે. તેજ રીતે ભૂતલાદિકને વિષે જ્યાં લગી ઘટાદિક રહે ત્યાં સુધી તો ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકનો સામયિકાભાવ રહેતો નથી, પણ જેટલો સમય ઘટાદિપ્રતિયોગી ભૂતલાદિકને વિષે ન હોય તેટલો સમય સામયિકાભાવ રહે છે. ઘટાદિકપ્રતિયોગીનું આવવું સામયિકાભાવનો નાશ કરે છે, ને વળી ઘટને દૂર કરતાં સામયિકાભાવ પેદા થાય છે, માટેજ સામયિકાભાવને ઉત્પત્તિ તથા નાશ આપ્યાં છે. આમ સામયિકાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ સ્પષ્ટ છે.

જેમ પ્રાગભાવાદિનો પોત પોતાના પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે, તેમ અત્યંતાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ કહેવો જોઇએ. પણ જો નવે અભાવોનો પોત પોતાના પ્રતિયોગીથી વિરોધ હોય તો જે કાલે ભૂતલને વિષે ઘટ છે તે કાલે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ ભૂતલને વિષે થાય નહિ. ઘટનો અન્યોન્યાભાવ તો ઘટવાળા ભૂતલને વિષે રહે છે, કેમકે અન્યોન્યાભાવ એનું એવું લક્ષણ છે, એટલે અધિકરણ-ભિન્નત્વ, [illegible] કહે છે ઘટવાળું જે ભૂતલ તે ઘટસ્વરૂપ નથી, પણ ઘટથી ભિન્ન છે. ઘટથી ભિન્ન છે ઘટવાળું પણ છે. આ રીતે ઘટવાળા ભૂતલને વિષે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ છે. એટલે ઘટાન્યોન્યાભાવનો ઘટરૂપ પ્રતિયોગીથી વિરોધ નથી. તેમજ ઘટાદિના અન્યોન્યાભાવનો (ભેદનો પ્રતિયોગી) ઘટાદિથી વિરોધ નથી. આમ હોવાથી નવે અભાવોનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ કહેવો એ સંભવતું નથી: પણ કેટલાક અભાવોનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે. કેટલાકનો નથી. પ્રાગભાવાદિના દૃષ્ટાંતથી, અત્યંતાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ સિદ્ધ થાય તો અન્યોન્યાભાવના દૃષ્ટાંતથી અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ પણ સિદ્ધ થઇ શકે. એટલે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ જેમ, ઘટને, અત્યંતાભાવ પણ, ઘટના અધિકરણ વિષે સંભવે છે

તથાપિ એમ કહેવું જોઇએ કે ઘટના અધિકરણને વિષે ઘટનો અત્યંતાભાવ સંભવે નહિ. અભાવના બે ભેદ છે એક અન્યોન્યાભાવ, ને બીજો સંસર્ગાભાવ, સંસર્ગાભાવના ચાર ભેદ છે, ને એમ અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે. અભાવત્વધર્મ એ બધાંને સમાન છે. અને નિષેધમુખપ્રતીતિની વિષયતા પણ બધાંને સમાન છે. તથાપિ અન્યોન્યાભાવ કરતાં, ચતુર્વિધ સંસર્ગાભાવની અનેક પ્રકારે વિલક્ષણતા છે. જે વાક્યમાં પ્રતિયોગી અને અનુયોગીમાં બોધક ભિન્ન વિભક્તિવાળાં પદ હોય, તે વાક્યથી સંસર્ગાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. જેમકે [illegible] 'ભૂતલમાં ઘટ નથી' એ વાક્યમાં અનુયોગિવાચક ભૂતલ-પદ સપ્તમ્યન્ત છે, અને પ્રતિયોગિવાચક ઘટ-પદ પ્રથમાન્ત છે. ત્યાં સંસર્ગાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. એમજ [illegible] પાડું અર્થાન્તર થતાં એજ વાક્યથી ઘટના ધ્વંસાભાવની પ્રતીતિ થાય છે 'વાયુમાં રૂપ નથી' એ વાક્યથી વાયુને વિષે રૂપના અત્યંતાભાવની પ્રતીતિ થાય છે, ત્યાં પણ અનુયોગિવાચક વાયુ-પદ સપ્તમ્યન્ત છે, અને પ્રતિયોગિવાચક રૂપ-પદ પ્રથમાન્ત છે. 'ભૂતલ ઘટ નથી' એ વાક્યજન્ય પ્રતીતિનો વિષય અન્યોન્યાભાવ છે. ત્યાં પણ અનુયોગિવાચક ભૂતલ-પદ પ્રથમાન્ત છે, પ્રતિયોગિવાચક ઘટ-પદ પ્રથમાન્ત છે. 'ભૂતલ ઘટ નથી' એ વાક્યથી ભૂતલને વિષે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ પ્રતીત થાય છે, ત્યાં અનુયોગિવાચક ભૂતલ-પદ અને પ્રતિયોગિવાચક ઘટ-પદ બન્ને પ્રથમાન્ત છે. આ પ્રકારે ભિન્ન વિભક્તિવાળાં પદોવાળા વાક્યથી જે પ્રતીતિ થાય તેની વિષયતા સંસર્ગાભાવને વિષે છે. અને સમાનવિભક્તિવાળાં વાક્યથી જે પ્રતીતિ થાય તેની વિષયતા અન્યોન્યાભાવને વિષે છે. આ રીતે આવા પ્રકારે સંસર્ગાભાવ અન્યોન્યાભાવથી વિલક્ષણ સ્વભાવવાળો છે. આમ છે એટલે પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવના દૃષ્ટાંતથી અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધજ સિદ્ધ થશે; એટલે તેનાથી વિલક્ષણ સ્વભાવવાળા અન્યોન્યાભાવના દૃષ્ટાંતથી અત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ સિદ્ધ થતો નથી. પરંતુ સંસર્ગાભાવથી અન્યોન્યાભાવ [illegible] પણ વિલક્ષણ છે.

૬૯

સંસર્ગાભાવનો પરસ્પરવિરોધ, અન્યોન્યાભાવનો અવિરોધ.

ચારે પ્રકારના સંસર્ગાભાવનો પરસ્પરવિરોધ છે. એક સંસર્ગાભાવના અધિકરણમાં પરસ્પરથી વિરુદ્ધ અન્ય સંસર્ગાભાવ રહેતા નથી. જેમકે કપાલમાં, ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે, ઘટનો પ્રાગભાવ છે, તો ત્યાં ઘટનો ધ્વંસાભાવ કે અત્યંતાભાવ કે સામયિકાભાવ રહેતો નથી. એમજ ઘટનો ધ્વંસ થાય ત્યારે કપાલમાં પ્રાગભાવાદિ ત્રણે સંસર્ગાભાવ રહેતા નથી. પણ ઘટનો અન્યોન્યાભાવ તો કપાલમાં સર્વદા રહે છે. ભૂતલને વિષે ઘટનો સામયિકાભાવ રહે ત્યારે ઘટનો પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવ કે અત્યંતાભાવ કોઇ રહે નહિ. વાયુમા રૂપનો અત્યંતાભાવ રહે છે તો ત્યાં રૂપનો પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવ કે સામયિકાભાવ કોઇ રહેતો નથી. પણ રૂપનો અન્યોન્યાભાવ વાયુમાં રહે છે. આ પ્રકારે ચારે સંસર્ગાભાવનો પરસ્પર વિરોધ છે, ને અન્યોન્યાભાવનો તેનાથી અવિરોધ છે. અન્યોન્યાભાવ, અન્ય અભાવોથી અવિરુદ્ધ છે, તથાપિ જેમ પ્રાગભાવાદિકનો, તેટલાથી, પરસ્પર અવિરોધ સિદ્ધ થતો નથી, તેમજ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ છે એટલાથી કોઇ પણ સંસર્ગાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધ પણ સિદ્ધ થતો નથી.

૭૦

પ્રાચીનમતાનુસાર વિરોધાવિરોધ.

અભાવોનો પરસ્પર અને પ્રતિયોગીથી જે વિરોધ કે અવિરોધ છે તેનું વિસ્તારથી પ્રતિપાદન કરીએ છીએ. યદ્યપિ પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણમાં પ્રાગભાવ ને પ્રધ્વંસાભાવ ઉભયે રહે છે, તથાપિ એકકાલને વિષે ઉભયે રહેતા નથી. ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલમાં ઘટપ્રાગભાવ ઘટની ઉત્પત્તિ પૂર્વે રહે છે, મોગરી આદિથી ઘટને ભાંગી નાખતાં ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ પણ તેનાં તેજ કપાલને વિષે રહે છે. એટલે પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવનો વિરોધ નહિ કહેવાય એમ ન ધારવું, કેમકે એકકાલને વિષે ઉભયે રહેતા નથી, ભિન્ન કાલને વિષે રહે છે, એટલે એકકાલસહાનવસ્થાન*રૂપ વિરોધ પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવનો છે. એમજ અત્યંતાભાવનો પણ તેનાથી વિરોધ માન્યો જોઇએ. યદ્યપિ અન્યોન્યાભાવનો કોઇ અભાવથી વિરોધ નથી, કેમકે કપાલમાં ઘટનો પ્રાગભાવ છે ત્યાં ઘટનો અન્યોન્યાભાવ પણ છે,

---

* એક કાલે સહ નામ સાથે અનવસ્થાન નામ રહેવું.

ને ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ હોય ત્યારે પણ અન્યોન્યાભાવ છે, તેમજ તંતુમાં ઘટનો અત્યંતાભાવ છે ત્યાં પણ અન્યોન્યાભાવ છે, ભૂતળમાં ઘટનો સામયિકાભાવ છે ત્યાં પણ અન્યોન્યાભાવ છે,—તથાપિ સંસર્ગાભાવનો સ્વભાવ એવો છે કે ચારે પ્રકારના સંસર્ગાભાવમાંથી કોઈ એક સંસર્ગાભાવજ એકકાળે રહે છે, બીજો રહેતો નથી. જેમકે ઉત્પત્તિ પૂર્વે ઘટનો પ્રાગભાવ કપાલમાં રહે છે તે કાળે પ્રધ્વંસાભાવ ત્યાં રહેતો નથી, પ્રધ્વંસાભાવ રહે છે ત્યારે પ્રાગભાવ રહેતો નથી; અને સામયિકાભાવ તથા અત્યંતાભાવ તો ઘટકપાલમાં કદાપિ રહેતા નથી. વળી કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ કે પ્રધ્વંસાભાવ હોય ત્યારે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ પણ હોય છે તથાપિ એક પ્રતિયોગીના બે સંસર્ગાભાવ રહેતા નથી એ નિયમ છે. પ્રતિયોગી ભિન્ન હોય તો એક સંસર્ગાભાવ સાથે બીજા સંસર્ગાભાવનો બાધ નહિ. ભૂતળાદિકમાં ઘટનો સામયિકાભાવ રહે ત્યાં ઘટનો અત્યંતાભાવ, પ્રાગભાવ, કે પ્રધ્વંસાભાવ રહે નહિ. વાયુમાં રૂપનો અત્યંતાભાવ છે ત્યાં રૂપના પ્રાગભાવાદિક રહે નહિ.

ભૂતળને વિષે ઘટ કદાચિત્ સંયોગસંબંધથી રહે છે, પણ કપાલ વિના અન્ય પદાર્થમાં સમવાયસંબંધથી ઘટ કદાપિ રહેતો નથી, એટલે ભૂતળને વિષે સમવાયસંબંધે કરીને ઘટનો અત્યંતાભાવ છે, અને સંયોગસંબંધથી સામયિકાભાવ છે. તેથી સામયિકાભાવ અને અત્યંતાભાવનો પરસ્પર વિરોધ નથી એમ કહી શકાય; પરંતુ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટસામયિકાભાવ અને સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ તેમનો તો પરસ્પર વિરોધ છે, સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવનો વિરોધ નથી (એ વાત ઉપયોગી નથી). ત્યારે નિયમ એવો સિદ્ધ થયો કે ' જે અધિકરણને વિષે, જે કાળે, જે પદાર્થનો, જે સંબંધથી, એક સંસર્ગાભાવ હોય, તે અધિકરણને વિષે, તે કાળે, તે પદાર્થનો, તે સંબંધથી, અન્ય સંસર્ગાભાવ રહી શકે નહિ.' અન્ય સંબંધથી હોય તો ભલે હોય. જે સંબંધથી જે પદાર્થ જ્યાં ન હોય ત્યાં તે સંબંધથી તે પદાર્થનો તે સંબંધાવચ્છિન્નાભાવ કહેવાય. ભૂતળને વિષે ઘટ સંયોગસંબંધથી કોઈ વાર હોય છે, એટલે ભૂતળને વિષે ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ કોઈ વાર પણ ખસે નહિ, પણ ભૂતળત્વ જાતિને વિષે, અને ભૂતળના રૂપાદિક ગુણોને વિષે ઘટ કોઈ વાર પણ સંયોગસંબંધથી રહેતો નથી, કેમકે બે દ્રવ્યનો સંયોગ થાય, પણ દ્રવ્ય અને જાતિ, તથા દ્રવ્ય અને ગુણ, તેઓનો સંયોગ થાય નહિ, થાય તો પણ (અસત્કાર્ય થાય), માટે ભૂતળત્વ જાતિ અને ભૂતળના રૂપાદિક ગુણો તેને વિષે ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્નાત્યંતાભાવ છે. ભૂતળત્વ અને રૂપાદિકને વિષે ઘટ સમવાયસંબંધથી પણ કોઈ વાર રહેતો નથી, કેમકે કાર્ય દ્રવ્યનો તે પોતાના ઉપાદાનકારણ સાથે સમવાયસંબંધ રહે છે, અન્યત્ર નહિ. ગુણનો સમવાય ગુણી સાથે છે, જાતિનો સમવાય વ્યક્તિ સાથે છે. ક્રિયાનો સમવાય ક્રિયાવાન્ સાથે છે, અન્ય સાથે કદી પણ છે નહિ. વળી પરમાણુ આદિક નિત્યદ્રવ્ય સાથે ' વિશેષ ' એ પદાર્થનો સમવાયસંબંધ રહેલો છે,

---

* ઘટાદિ જે અંત્યાવયવી, જેનાથી અન્ય કોઈ ઉત્પન્ન થતું નથી તે.

તથપિ વિશેષતાર્થે અનેક અપ્રસિદ્ધ છે ને તેની કલ્પના કરવાનું પ્રયોજન નથી એ અદ્વૈતસિદ્ધિમાં બતાવેલું છે, તેમ દીધિતિકાર શિરોમણિભટ્ટાચાર્યે પણ વિશેષ પદાર્થનું [illegible] કર્યું છે; એટલે ગુણગુણી, જાતિવ્યક્તિ, ક્રિયાક્રિયાવાન્, અને ઉપાદાનકારણ [illegible] કાર્યદ્રવ્ય એટલાનોજ સમવાયસંબંધ છે, અન્ય કોઈનો નથી. ત્યારે ભૂતલત્વ અને ભૂતલના રૂપાદિક ગુણો તેમનો ને ઘટનો સમવાયસંબંધ કદાપિ નથી, કપાલનો ને ઘટનોજ સમવાયસંબંધ છે, માટે ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલના વિના અન્યસ્થાને ઘટનો સંબંધ. સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવ છે; અને ઘટનો કોઈ બીજો સંસર્ગાભાવ તે અત્યન્તાભાવની સાથે રહી શકતો નથી. ઘટનો પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ તો કપાલ વિના અન્યત્ર રહેતા નથી, ને સામયિકાભાવ તો ત્યાંજ રહે છે કે જ્યાં જે સંબંધથી કોઈ [illegible] પ્રતિયોગી હોય ત્યાં અન્યકાલે તે સંબંધથી પ્રતિયોગી ન હોય. જ્યાં કોઈ પણ કાલે [illegible] પ્રતિયોગી રૂપ [illegible] તે સંબંધાવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવજ થાય છે. [illegible] અન્ય પદાર્થોમાં ઘટ કદાપિ પણ સમવાયસંબંધથી રહેતો નથી, એટલે ઘટના સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવના અધિકરણમાં ઘટના સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ રહેતો નથી.

[illegible] વધારે વિચાર કરી જોઈએ તો, દ્રવ્યનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવજ [illegible] દ્રવ્યનો પ્રસિદ્ધ છે. નિત્યદ્રવ્ય [illegible] નિત્યદ્રવ્યનો તો સમવાયસંબંધ [illegible] સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ કહી શકાતો નથી. [illegible] પ્રાગભાવ અથવા પ્રધ્વંસ [illegible] સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ કે સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવ [illegible] નથી. [illegible] વિના અન્યપદાર્થોને વિષે કાર્ય[illegible] પણ [illegible] હોય કદાચિત્ ન રહેતું હોય તો તેનો [illegible] થાય, પણ ઉપાદાનથી અન્યત્ર કાર્યદ્રવ્ય સમવાય[illegible] નથી. એટલે ઉપાદાનથી ભિન્ન પદાર્થોને વિષે કાર્યદ્રવ્યનો સ[illegible] નથી, માત્ર સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અ[illegible] દ્રવ્યનો, સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવજ કેવલ [illegible] છે.

---

* [illegible]

[illegible]

ગુણ અને ક્રિયા પણ જે દ્રવ્યને વિષે સમવાયસંબંધથી ઉપજે અથવા પછી નષ્ટ થાય તે દ્રવ્યને વિષે તેમનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ ન કહેવાય, પણ પ્રથમ પ્રાગભાવ અને પછી પ્રધ્વંસાભાવજ કહેવાય. ઘટનાં ગુણ અને ક્રિયા કોઇ પણ અન્ય દ્રવ્યમાં સમવાયસંબંધથી કદાપિ રહેતાં નથી, એટલે અન્યદ્રવ્યમાત્રમાં ઘટનાં ગુણ-ક્રિયાનો સમવાયસંબંધથી અત્યંતાભાવજ છે, સામયિકાભાવ નથી. આ રીતે ગુણ અને ક્રિયાનો પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. પણ વળી ગુણક્રિયાનો તો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પણ અપ્રસિદ્ધ છે. કેમકે ગુણ અને ક્રિયા સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ રહેતાં હોય કદાચિત્ ન રહેતાં હોય તો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ થાય, પણ ગુણ અને ક્રિયા સંયોગસંબંધથી કોઇ પણ દ્રવ્યમાં કદાપિ રહેતાં નથી એટલે તેમનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવજ છે. તે અત્યંતાભાવ સકલ પદાર્થમાં છે કેમકે ગુણ અને ક્રિયા કોઇ પણ પદાર્થમાં સંયોગસંબંધથી રહેતાં હોય, તો તે પદાર્થને વિષે તેમનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ ન થાય; પણ સંયોગસંબંધે કરીને ગુણક્રિયાનો કોઇ આધારજ નથી એટલે ગુણક્રિયાનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ કેવલાન્વયી છે. જેનો અભાવ કદી પણ ન હોય તે અભાવ કેવલાન્વયી કહેવાય છે. ઉક્ત જે જે અત્યંતાભાવ કહ્યા તેમનો તેમનો અભાવ કદી પણ નથી, માટે તે કેવલાન્વયી છે. આ રીતે ગુણ અને ક્રિયાનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ તેમજ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ કેવલ અપ્રસિદ્ધ છે.

એમજ જાતિનો પણ સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. સંયોગસંબંધથી જાતિ કોઇ કાલે કોઇ પદાર્થમાં રહેતી નથી, અટલે સકલ પદાર્થોને વિષે જાતિનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, સામયિકાભાવ નથી. તેમજ પોતાનો આશ્રય જે વ્યક્તિ તેમાં જાતિ સર્વદા સમવાયસંબંધથી રહે છે, એટલે તેને વિષે સમવાયસંબંધથી જાતિનો કોઇ અભાવ સંભવતો નથી. જેમકે ઘટત્વજાતિ ઘટવ્યક્તિમાં સમવાયસંબંધથી રહે છે ત્યાં ઘટત્વનો અત્યંતાભાવ સામયિકાભાવ પ્રાગભાવ કે ધ્વંસાભાવ રહી શકતો નથી, કેમકે પ્રાગભાવને પ્રધ્વંસાભાવ તો અનિત્યને બને છે, ઘટત્વ નિત્ય છે, એટલે તેના પ્રાગભાવ પ્રધ્વંસાભાવ સંભવતા નથી. અને જ્યાં પ્રતિયોગી કદાપિ પણ હોય નહિ ત્યાં અત્યંતાભાવ થાય છે, ને જ્યાં પ્રતિયોગી કદાચિત્ હોય કદાચિત્ ન હોય ત્યાં સામયિકાભાવ થાય છે; ઘટમાં તો ઘટત્વ સમવાયસંબંધથી સર્વદા રહે છે, એટલે ઘટમાં ઘટત્વના સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ અને સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ સંભવતા નથી. અને ઘટથી ભિન્ન એવા જે ઘટત્વના અનાધાર ઘટાદિકપદાર્થમાત્ર તેમને વિષે ઘટત્વજાતિ સમવાયસંબંધથી કદાપિ રહેતી નથી, એટલે તેમને વિષે પણ ઘટત્વજાતિનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ થતો નથી, કેવલ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે. આ પ્રકારે જોતાં દ્રવ્યથી ભિન્ન એવા કોઇ પણ પદાર્થનો સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધજ છે.

દ્રવ્ય પણ નિત્ય અનિત્ય ભેદે કરીને બે પ્રકારનાં છે: પૃથ્વી, જલ, તેજ, વાયુ, અને

દ્વ્યણુકાદિ*રૂપ તે અનિત્ય છે, આકાશ, કાળ, દિગ્, આત્મા, મન. અને પરમાણુરૂપ પૃથ્વી, જળ, તેજ, વાયુ, એ નિત્ય છે. જે નિત્ય દ્રવ્ય છે તે સમવાયસંબંધે કોઈ કાલે કોઇ પદાર્થમાં રહેતાં નથી, એટલે તેમનો તો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ કદી પણ નથી, પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવજ સર્વત્ર છે. તેમજ અનિત્ય જે દ્વ્યણુકાદિ દ્રવ્ય તે સમવાયસંબંધથી તો પોતાના અવયવ જે પરમાણુ તેને વિષે રહે છે, પોતાના અવયવ વિના અન્ય પદાર્થોમાં અનિત્ય દ્રવ્ય સમવાયસંબંધથી કદાપિ પણ રહેતાં નથી. અવયવોમાં તો અવયવીના પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવજ થાય છે, એટલે અવયવોને વિષે કાર્યદ્રવ્ય (અવયવી) નો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નહિ થાય—અવયવથી ભિન્ન પદાર્થોમાં અવયવી સમવાયસંબંધે કરીને કદાપિ પણ રહેતો નથી, એટલે ત્યાં પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નથી પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવજ છે. આ રીતે દ્રવ્યનો પણ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. દ્રવ્યનો કેવલ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પ્રસિદ્ધ છે, ને તે પણ માત્ર કાર્યદ્રવ્યનોજ, નિત્ય દ્રવ્યનો નહિ, કેમકે નિત્ય દ્રવ્યનો તો સર્વત્ર સયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યન્તાભાવ છે, સામયિકાભાવ કદી છેજ નહિ. નિત્ય દ્રવ્યનો અવૃત્તિસ્વભાવ છે, એટલે નિત્યદ્રવ્ય કોઇ પદાર્થને વિષે કોઇ પણ કાલે સંયોગસંબંધથી રહેતાજ નથી. યદ્યપિ નિત્યદ્રવ્યનો પણ અન્ય દ્રવ્યથી સંયોગ થાય છે, ને જેનો જેની સાથે સંયોગ થાય તે તેને વિષે સંયોગસંબંધથી રહે છે એમ કહેવાય, તથાપિ સંયોગ નિત્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક નથી. જેમ કુંડ અને બદરનો સંયોગ બદરની વૃત્તિનો નિયામક છે, કુંડની વૃત્તિનો નિયામક નથી, તેમ નિત્યદ્રવ્યનો કાર્યદ્રવ્ય સાથે થતો સંયોગ કાર્યદ્રવ્યની વૃત્તિનો નિયામક છે પોતાની વૃત્તિનો નિયામક નથી. આ કારણને લીધે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ નિત્યદ્રવ્યનો અપ્રસિદ્ધ છે. જે પદાર્થ સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી કોઇમાં રહે નહિ તે અવૃત્તિ કહેવાય. અન્ય પદાર્થો નિત્યદ્રવ્યમાં સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી રહે છે, અન્ય પદાર્થોમાં નિત્યદ્રવ્ય સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી રહેતાં નથી, એટલે નિત્યદ્રવ્યને અવૃત્તિ કહીએ છીએ.

આ પ્રકારે સંસર્ગાભાવ અને અન્યોન્યાભાવ એમ અભાવ બે પ્રકારનો છે, તેમાં સંસર્ગાભાવના ચાર ભેદ છે, તે ચારેનો પરસ્પર વિરોધ છે, ને તે ચારેનો પોતપોતાના પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે. પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ આ પ્રકારે છે જે પ્રતિયોગી જે સંબંધથી જ્યાં હોય તેનો તે સંબંધાવચ્છિન્ન અભાવ થાય નહિ, ને જે સંબંધથી પ્રતિયોગી હોય તે સંબંધ કરતાં અન્ય સંબંધથી અભાવ થાય. જેમકે સંયોગ સંબંધથી ભૂતલમાં ઘટ હોય ત્યારે સમવાયસંબંધથી ઘટ નથીજ, એટલે સંયોગસંબંધથી ઘટવાળા ભૂતલમાં પણ ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે. એ ઉપરથી એમ થયું કે જે સંબંધે પ્રતિ-

* પરમાણુ તો નિત્ય છે, પણ બે પરમાણુના બનેલા દ્વ્યણુક, ત્રણ દ્વ્યણુકના બનેલા ત્ર્યણુક, ઇત્યાદિ તે અનિત્ય છે.

[illegible] વિરોધ છે. [illegible] વિરોધ પણ [illegible] છે, [illegible] પણ [illegible] છે, [illegible] પણ છે [illegible] વિરોધ [illegible] છે, [illegible] છે. [illegible] વિરોધ [illegible] પણ વિરોધ [illegible] વિરોધ નથી, [illegible] વિરોધ છે.

[illegible] " [illegible] વિરોધ છે. [illegible] વિરોધ નથી, પણ [illegible] વિરોધ છે. [illegible] પણ [illegible] છે, [illegible] નથી, [illegible] છે. [illegible] નથી, [illegible] છે. [illegible] વિરોધ નથી, પણ [illegible] વિરોધ છે. [illegible] છે, [illegible] છે. [illegible] પણ [illegible] નથી, [illegible] છે, [illegible] છે [illegible] નથી [illegible] છે, [illegible] નથી, [illegible] છે [illegible] છે, [illegible] " [illegible] છે, [illegible] નથી, [illegible] છે, [illegible] નથી. [illegible] છે, [illegible] છે. [illegible] નથી." [illegible] છે [illegible] છે, [illegible] છે, [illegible] છે, [illegible]

ભિન્નને વિષે જે પદની શક્તિ હોય તેજ ધર્મની તે પદથી પ્રતીતિ થાય છે. આ રીતે ઘટાન્યોન્યાભાવનું પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક ઘટત્વ છે, ને તે ઘટમાં રહે છે, પણ ઘટાન્યોન્યાભાવ ઘટમાં રહેતો નથી, ઘટથી ભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રને વિષે ઘટનો અન્યોન્યાભાવ રહે છે, ને ત્યાં ઘટત્વ રહેતું નથી. માટે ઘટત્વરૂપ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકથી ઘટાન્યોન્યાભાવનો વિરોધ છે, ઘટરૂપ પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ નથી. સંસર્ગાભાવનો તો પ્રતિયોગીથીજ વિરોધ છે"

આ પ્રકારે ઘણાક ગ્રંથકારોએ લખ્યું છે અને સંસર્ગાભાવ તથા અન્યોન્યાભાવનાં લક્ષણ પણ આને અનુસરીને બાંધ્યાં છે: પ્રતિયોગિવિરોધી જે અભાવ તે સંસર્ગાભાવ, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકવિરોધી અભાવ તે અન્યોન્યાભાવ. આ રીતે લક્ષણ કરવાથી પણ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગીથી અવિરોધજ સિદ્ધ થાય છે, ને સંસર્ગાભાવોનો પ્રતિયોગીથી વિરોધજ સિદ્ધ થાય છે.

પરંતુ એ ગ્રંથકારોનો આ સમગ્ર લેખ સ્થૂલ દૃષ્ટિથી થયો છે, વિવેક દૃષ્ટિથી થયો નથી. અત્યંતાભાવનો જે રીતે પ્રતિયોગિથી વિરોધ છે, તે રીતે અન્યોન્યાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે. જે ભૂતલને વિષે સંયોગસંબંધથી ઘટ હોય તે ભૂતલને વિષે સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવનો પણ પ્રતિયોગીથી સર્વથા વિરોધ નથી. જે સંબંધથી પ્રતિયોગી હોય, તે સંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ થાય નહિ, એટલે અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે, પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ વિના અન્યસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગી સાથે કોઇ અભાવનો વિરોધ નથી. જે સંબંધથી પદાર્થનો અભાવ કહીએ તે સંબંધ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ કહેવાય. અત્યંતાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ અનેક છે, કેમકે જે અધિકરણને વિષે એક સંબંધથી જે પદાર્થ હોય તેના તેજ અધિકરણને વિષે તેના તેજ પદાર્થનો અન્યસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ થઇ શકે છે. જેમકે પૃથ્વીને વિષે સમવાયસંબંધથી ગંધ હોય છે, સંયોગસંબંધથી કદાપિ હોતો નથી, એટલે પૃથ્વીને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધનો અત્યંતાભાવ છે. અત્ર પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંયોગસંબંધ છે. જલને વિષે સંયોગસંબંધ કે સમવાયસંબંધથી ગંધ નથી, માત્ર કાલિકસંબંધથી જલમાં પણ ગંધ હોઇ શકે છે, એટલે જલને વિષે ગંધનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, તેમ સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ છે. પ્રથમ અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સંયોગસંબંધ છે, દ્વિતીય અભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ સમવાયસંબંધ છે. પરંતુ કાલિકસંબંધથી તો એક એક જન્યમાત્રમાં પદાર્થમાત્ર રહી શકે છે, એટલે દ્વ્યણુકાદિરૂપ જલમાં ગંધ હોવાથી જલવૃત્તિ ગંધાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક કાલિકસંબંધ નથી. નિત્ય પદાર્થોને વિષે તો કાલિકસંબંધથી કોઇ પદાર્થ રહેતો નથી, એટલે પરમાણુરૂપ જલમાં તો ગંધનો કાલિકસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ છે, અને પરમાણુવૃત્તિ ગંધાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક કાલિકસંબંધ છે. આ પ્રકારે અત્યંતાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંબંધ અનેક હોઇ શકે છે. અન્ય અભાવોના તો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ એક એકજ રહે છે કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ છે, અન્ય કહીં ઘટનો પ્રાગભાવ નથી એટલે કપાલને વિષે ઘટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સમવાયસંબંધ છે; પ્રાગભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક અન્ય સંબંધજ હોઇ શકતો નથી.

જે સંબંધાવચ્છિન્ન પ્રાગભાવ જેનો જેને વિષે હોય તે સંબંધે કરીને તેનો તેનાથી ઉદ્ભવ થાય છે, એવો નિયમ છે. કપાલને વિષે ઘટની ઉત્પત્તિ સમવાયસંબંધથી થાય છે, અન્ય સંબંધથી નહિ, એટલે કપાલને વિષે ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન પ્રાગભાવ છે, ને તેનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ એ સમવાયસંબંધજ છે. એમજ સામયિકાભાવ પણ અન્યદન્યનોજ થાય છે, ને તે પણ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્નજ સામયિકાભાવ થાય છે, સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. એ વાત તો પ્રથમે કહેવામાં આવીજ છે. એટલે સામયિકાભાવનો પણ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક સંયોગસંબંધ છે. એમજ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક એ અભેદસંબંધ છે. એ અભેદનેજ નૈયાયિકો તાદાત્મ્યસંબંધ કહે છે. અભેદસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવનેજ અન્યોન્યાભાવ કહે છે; અન્યસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવને સંસર્ગાભાવ કહે છે, અન્યોન્યાભાવ કહેતા નથી. આ પ્રકારે અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ તાદાત્મ્ય નામનો એક અભેદસંબંધજ છે, એ વિના અન્ય કોઈ સંબંધ અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક નથી.

પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો અભાવ સાથે વિરોધ છે, અન્ય સંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો તો અત્યંતાભાવ સાથે પણ વિરોધ નથી, એવો નિયમ છે. અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદક જે અભેદસંબંધ છે, તે અભેદસંબંધથી ઘટ પોતે પોતામાંજ રહે છે, ભૂતલ કપાલાદિને વિષે ઘટ, અભેદસંબંધથી, કદાપિ રહેતો નથી. જ્યાં અભેદસંબંધથી ઘટ રહે નહિ ત્યાં સર્વત્ર ઘટનો અન્યોન્યાભાવજ છે; પોતાના સ્વરૂપ વિષે ઘટ અભેદસંબંધથી રહે છે, ત્યાં ઘટનો અન્યોન્યાભાવ નથી. આ પ્રકારે પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીનો જેમ અત્યંતાભાવથી વિરોધ છે તેમ અન્યોન્યાભાવથી પણ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીને વિરોધ સ્પષ્ટ છે અને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધવિશિષ્ટ પ્રતિયોગીથી, અત્યંતાભાવની પેઠે, અન્યોન્યાભાવનો વિરોધ સ્પષ્ટ થયો, ત્યારે પ્રતિયોગીથી અવિરોધ જે કહ્યો છે તે એમ કહેનાર સર્વ ગ્રન્થકારોએ વિરોધનેજ ભૂલીનેજ કહ્યો જણાય છે. સર્વે અભાવોને પ્રતિયોગીથી વિરોધ છે.

પ્રથમ પ્રસંગ આ પ્રકારનો છે. જ્યાં ભૂતલાદિને વિષે કદાચિત્ ઘટ હોય, કદાચિત્ ન હોય, ત્યાં ઘટનો સામયિકાભાવ છે, અત્યંતાભાવ નથી. અભાવનો પ્રતિયોગીથી વિરોધ થાય છે, ને તે વિરોધ પૂર્વોક્ત રીતિથી નિર્ણીત છે, એટલે ભૂતલને વિષે સંયોગસંબંધથી ઘટ હોય ત્યારે તો ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ નથી, પણ ઘટને ઉઠાવી લે ત્યારે ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, એમ માનવું પડશે, ને તેથી ભૂતલને વિષે ઘટના અત્યંતાભાવનાં ઉત્પત્તિ નાશ માનવાં પડશે. ઉત્પત્તિ નાશ માન્યા વિના 'કદાચિત્ હોય,' 'કદાચિત્ ન હોય,' એમ કહેવું અત્યંતાભાવને વિષે સંભવશે નહિ. પણ ઉત્પત્તિ નાશ અત્યંતાભાવને સંભવતાં નથી, કેમકે જ્યાં સંયોગસંબંધથી ઘટ નથી ત્યાં સર્વદા ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવજ છે, ને તે પદાર્થમાત્રમાં એકજ છે, વિવિધ નથી. પ્રતિયોગિભેદથી અભાવભેદ થાય છે, અધિકરણના ભેદથી અભાવનો ભેદ થતો નથી, એવો તા-

દિકોનો સિદ્ધાંત છે. જેમ કે ઘટાભાવ પટાભાવના પ્રતિયોગી ભિન્ન છે, તો અભાવ પણ ભિન્ન છે; અને ભૂતલને વિષે સંયોગસંબંધથી ઘટાત્યંતાભાવ છે તેમ ભૂતલત્વને વિષે પણ સંયોગસંબંધથી ઘટ છે નહિ, ઘટત્વ જાતિને વિષે પણ સંયોગસંબંધથી ઘટ નથી, એટલે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે. એમજ પટત્વાદિકમાં પણ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે. આ રીતે, અનેક અધિકરણને વિષે, સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે, ને અધિકરણ યદ્યપિ અનંત છે, તથાપિ પ્રતિયોગી એક ઘટ છે, એટલે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ એકજ છે. પરંતુ ભૂતલત્વ ઘટત્વ આદિ જાતિથી તો ઘટનો સંયોગસંબંધ કદાપિ પણ થતો નથી, એટલે ભૂતલત્વ ઘટત્વ આદિ જાતિમાં ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ, ઉત્પત્તિનાશરહિત, નિત્ય છે, પણ ભૂતલાદિકને વિષે સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ ઘટ હોય છે, કદાચિત્ નથી હોતો, એટલે ઘટકાલે ભૂતલવૃત્તિ ઘટાત્યંતાભાવ નષ્ટ થઈ જાય છે, અને ઘટના અપસરણકાલમાં ઘટાત્યંતાભાવ ઉપજે છે. આ પ્રકારે જેનાં ઘટત્વાદિ જાતિમાં જે ઘટાત્યંતાભાવને નિત્ય કહ્યો તેજ ભૂતલાદિકમાં ઉત્પત્તિનાશવાળો અનિત્ય છે એમ કહેવું અસમંજસ છે. માટે જ્યાં સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ ઘટ હોય ત્યાં ઘટશૂન્ય કાલને વિષે ઘટના સંયોગસંબંધાવચ્છિન્નાભાવને કોઈ અનિત્ય અભાવ માનવો જોઈએ, ને તેનેજ સામયિકાભાવ કહીએ છીએ. અને એજ ભૂતલને વિષે, સમવાયસંબંધથી કદાચિત્ પણ ઘટ હોતો નથી, એટલે ત્યાં તેનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે. તેમજ ઘટત્વ ભૂતલત્વાદિકને વિષે પણ સંયોગસંબંધથી કદાચિત્ પણ ઘટ હોતો નથી, તથા સમવાયસંબંધથી પણ કપાલ વિના અન્યત્ર ઘટ હોતો નથી, એટલે ઘટત્વાદિકને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે. સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ છે તે અત્યંતાભાવ ઉત્પત્તિવિનાશરહિત, નિત્ય છે. આ ઉપરથી એ તાત્પર્ય નીકળ્યું કે જ્યાં કદાચિત્ સંયોગસંબંધથી પ્રતિયોગી હોય, કદાચિત્ ન હોય, ત્યાં સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ કહીએ છીએ; ઘટના સામયિકાભાવ ઉત્પત્તિવિનાશવાળા છે, એટલે પ્રતિયોગિભેદ વિના પણ એક ઘટના સામયિકાભાવ અનંત છે જે સંબંધથી જ્યાં ઘટરૂપ પ્રતિયોગી કદાપિ હોય નહિ ત્યાં તે સંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ કહીએ છીએ. તે અત્યંતાભાવ ઉત્પત્તિનાશરહિત છે, માટે નિત્ય છે. ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ અનેક અધિકરણમાં પણ એક છે; કોઈ અધિકરણનો નાશ થઈ જાય તો પણ તેનો તે અત્યંતાભાવ અન્ય અધિકરણને વિષે રહે છે. અત્યંતાભાવનો નાશ થતોજ નથી. ઘટનો સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ તંતુને વિષે છે, તંતુત્વ જાતિમાં છે, ઘટત્વમાં છે, પટત્વમાં છે, કપાલત્વમાં છે, એક કપાલ વિના પદાર્થમાત્રમાં છે, પણ તે સર્વમાં સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ એકજ છે. તંતુ આદિક અનિત્ય પદાર્થોનો નાશ થતાં પણ તંતુત્વાદિ નિત્ય પદાર્થોમાં તેનો તે અત્યંતાભાવ રહે છે. માટે અત્યંતાભાવ નિત્ય છે, અને પ્રતિયોગિભેદથી અત્યંતાભાવનો ભેદ થાય છે. ઘટાત્યંતાભાવથી પટાત્યંતાભાવ ભિન્ન છે, અને પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધના ભેદથી પ્રતિયોગિભેદ વિના પણ અત્યંતાભાવનો ભેદ થાય છે. સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ તથા સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ એ બેનો પ્રતિયોગી તો એક ગંધજ છે, પરંતુ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધ બે હોવાથી અભાવ બે છે. જો બે નહિ પણ એકજ માની-

એ તો પૃથ્વીમાં સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ ન હોવાથી, સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ પણ થશે નહિ. જો એમ કહો કે પૃથ્વીમાં સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ પણ નથી જ, તો ' પૃથ્વીને વિષે સંયોગથી ગંધ છે ' એવી પ્રતીતિ ન થવી જોઈએ. એટલે પૃથ્વીમાં સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ છે, ને સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન ગંધાત્યંતાભાવ નથી. એટલે પ્રતિયોગિભેદથી જેમ અત્યંતાભાવના ભેદ થાય છે, તેમ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધભેદથી પણ અત્યંતાભાવના ભેદ થાય છે. સામયિકાભાવના તો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધભેદ વિના પણ સમયભેદથી ભેદ થાય છે. ભૂતલને વિષે ઘટનો સંયોગ જ્યાં સુધી થાય નહિ, ત્યાં સુધી ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ છે; ને ભૂતલને વિષે ઘટનો સંયોગ થાય ત્યારે ઘટનો પ્રથમ સામયિકાભાવ નાશ પામે છે. વળી ભૂતલ ઉપરથી ઘટને ઉઠાવી લેઈએ ત્યારે પુનઃ ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ પેદા થાય છે, તેજ ઘટને ભૂતલ ઉપર પુનઃ લાવે તો દ્વિતીય જે સામયિકાભાવ તે નષ્ટ થાય છે, ને વળી ઘટને ઉઠાવી લેતાં સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન સામયિકાભાવ ત્રીજી વાર ઉપજે છે. આ પ્રકારે પ્રતિયોગિભેદ વિના તેમજ પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકસંબંધભેદ વિના પણ કાલભેદથી સામયિકાભાવના ભેદ થાય છે. સામયિકાભાવ અને અત્યંતાભાવની આ વિલક્ષણતા સ્પષ્ટ છે. આ પ્રકારે ન્યાયમતમાં અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે

૭૬

સામયિકાભાવસ્થાને અનિત્ય અત્યંતાભાવ

નવીન તાર્કિકો સામયિકાભાવને માનતા નથી, ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકનો જ્યાં સામયિકાભાવ કહ્યો છે, ત્યાં સર્વત્ર ઘટાદિકનો અત્યંતાભાવ છે. ભૂતલાદિકને વિષે ઘટાદિકનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ માનવામાં દોષ કહ્યો છે; જાતિ ગુણાદિકને વિષે ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ નિત્ય છે, ભૂતલાદિકને વિષે તેજ ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવ અનિત્ય છે, ને તે નિત્ય અનિત્ય પરસ્પર ભિન્ન છે એક નથી, કેમકે જાતિ ગુણાદિકને વિષે તથા ભૂતલાદિકને વિષે જે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે તેનો ભેદ ન માનીએ તો, નિત્યતા અને અનિત્યતારૂપ જે વિરોધિધર્મ તેનો સંકર થઈ જાય (એ આદિ જે કહેવાઈ ગયું છે તેનું) સમાધાન ગંગેશોપાધ્યાયાદિક નવીન નૈયાયિકો આ પ્રમાણે કરે છે. ભૂતલાદિકને વિષે પણ ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવ અનિત્ય નથી, પણ નિત્ય છે. જે સમયે ભૂતલને વિષે ઘટનો સંયોગ હોય, તે સમયે પણ ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ ભૂતલને વિષે રહે છે, નષ્ટ થતો નથી, માટે અત્યંતાભાવ કેવલાન્વયી છે. જેનો અભાવ કહીં ન હોય, પણ સકલ પદાર્થોમાં સર્વદા રહે તે અભાવ કેવલાન્વયી કહેવાય.

આ ઉપર જો એવી શંકા કરવામાં આવે કે સંયોગસંબંધથી ઘટ હોય તથાપિ પણ સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ માનો તો સંયોગસંબંધથી ઘટસહિત જે ભૂતલ તેને વિષે 'સંયોગે કરીને ઘટ અત્ર નથી' એવી પ્રતીતિ થવી જોઇએ (જે નથી થતી.) આનું સમાધાન આ પ્રકારે છે યદ્યપિ સંયોગસંબંધથી ઘટવાળા ભૂતલને વિષે પણ, ઘટરહિત ભૂતલની પેઠે, ઘટનો સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ છે, તથા નિર્ઘટ ભૂતલમાં 'સંયોગસંબંધે કરીને ભૂતલમાં ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે, તેવી ત્યાં પ્રતીતિ થતી નથી. આનું કારણ એમ છે કે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય કેવલ ઘટાત્યંતાભાવજ નથી, પણ ભૂતલસંબંધી ઘટનો જે આધારકાલ તેનાથી અતિરિક્તકાલ, અને સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ એ બે જ્યાં હોય ત્યાં 'સંયોગે કરીને ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે. ભૂતલને વિષે સંયોગસંબંધે કરીને ઘટ ન હોય ત્યારે ભૂતલસંબંધી જે ઘટ તેનો આધારકાલ નથી, પણ ભૂતલ અસંબંધી જે ઘટ તેનો અનાધારકાલ છે; એટલે કે ભૂતલસંબંધી જે ઘટ તેના આધારકાલથી અતિરિક્ત કાલ છે; અને સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન અત્યંતાભાવ તો છેજ: એટલે 'સંયોગે કરીને ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે. પણ જ્યાં ભૂતલને વિષે સંયોગે કરીને ઘટ છે, ત્યાં એ, અત્યંતાભાવ નિત્ય હોવાથી, સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન ઘટાત્યંતાભાવ તો છે; પરંતુ ભૂતલસંબંધી જે ઘટ તેનો આધારકાલ છે, અર્થાત્ ભૂતલસંબંધી ઘટના આધારકાલથી અતિરિક્ત કાલ નથી; એટલે સંયોગસંબંધે કરીને ઘટ હોય ત્યારે 'સંયોગે કરીને ભૂતલને વિષે ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થતી નથી. આ રીતે અત્યંતાભાવ તો દેશમાત્રમાં, પ્રતિયોગી હોય કે ન હોય, તથાપિ નિત્ય રહે છે, પણ અભાવના ઘટાદિક પ્રતિયોગીનાં સંબંધી જે ભૂતલાદિક અનુયોગી તેનો આધારકાલ પ્રતિયોગી હોય ત્યારે થાય છે, પ્રતિયોગિસંબંધી જે અનુયોગી તેના આધારકાલથી અતિરિક્તકાલ થતો નથી. 'પ્રતિયોગી નથી' એવી પ્રતીતિ પ્રતિયોગી હોય ત્યાં સુધી થતી નથી પ્રતિયોગી ન હોય ત્યારે તો પ્રતિયોગિસંબંધી અનુયોગીના આધારકાલથી અતિરિક્તકાલ અને અત્યંતાભાવ ઉભય છે, એટલે 'ભૂતલને વિષે સંયોગે કરીને ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે. આમ જ્યાં જ્યાં પ્રાચીનો સામયિકાભાવ માને છે ત્યાં ત્યાં પણ સાંત અત્યંતાભાવ છે; અને અત્યંતાભાવ અનિત્ય છે નિત્ય નહિ, ઉક્તકાલના અભાવને લીધે, પ્રતિયોગી હોય ત્યારે અત્યંતાભાવની પ્રતીતિ થતી નથી, એમ નવીનો માને છે.

૭૨

એ મતનું ખંડન.

નવીન ગ્રંથકારોનું આ મત સમીચીન નથી; પ્રાચીન મતજ સમીચીન છે. પ્રતિયોગી હોવા છતાં પણ અત્યંતાભાવ માનો તો પ્રતિયોગી અને અભાવ તેનો જે પરસ્પર વિરોધ છે તે ઘટશે નહિ. કદાચિત્ નવીનો એમ કહેશે કે વિરોધ બે પ્રકારનો છે: સહાનવસ્થાનરૂપ

અને સહાપ્રતીતિરૂપ: અને પ્રતિયોગી તથા અભાવનો વિરોધ તો સહાપ્રતીતિરૂપ છે, એટલે બાધ નથી. જે એક અધિકરણમાં એક કાલે રહે નહિ તેમનો સહાનવસ્થાનરૂપ વિરોધ જાણવો, જેમકે આતપ અને શીતનો. અભાવ અને પ્રતિયોગીનો વિરોધ આ પ્રકારનો નથી, કેમકે પ્રતિયોગી હોવા છતાં પણ અત્યંતાભાવ રહે છે. અભાવ અને પ્રતિયોગીનો તો સહાપ્રતીતિરૂપ વિરોધ છે. એકકાલે એક અધિકરણમાં જેની પ્રતીતિ ન થાય તેમનો સહાપ્રતીતિરૂપ વિરોધ જાણવો, જેમકે પ્રતિયોગી હોય તો અત્યંતાભાવની પ્રતીતિ થતી નથી. આ પ્રકારે નવીનો જે સમાધાન કરે છે તે સંપ્રદાય તથા શાસ્ત્રથી વિરુદ્ધ છે. જે અભાવનો અભાવ તે પ્રતિયોગી કહેવાય છે. જ્યાં અભાવ ન હોય ત્યાં અભાવનો અભાવ હોય છે. ઘટવાળા પ્રદેશમાં ઘટનો અભાવ નથી, પણ ઘટાભાવનો અભાવ છે, અર્થાત્ ઘટ છે, ને તેજ ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી છે. આ પ્રકારે સર્વ શાસ્ત્રોમાં અભાવના અભાવને પ્રતિયોગી કહે છે. નવીન રીતિને અનુસરતાં આ કહેવુંજ અસંગત થઇ જશે. નવીનમતાનુસાર તો ઘટવાળા પ્રદેશમાં ઘટાભાવ પણ છે એટલે 'ઘટાભાવનો અભાવ' કહેવાઇ શકાશે નહિ. યદ્યપિ એમ કહેવામાં આવનાર છે કે ઘટાભાવાભાવ ઘટથી ભિન્ન છે, ઘટજ નથી, તથાપિ ઘટાભાવાભાવ ઘટસમનિયત છે એ વાત નિર્વિવાદ છે; પણ નવીન રીતિ અનુસાર ઘટવાળા દેશમાં ઘટાભાવ છે એટલે ઘટાભાવનો અભાવ ન હોવાથી, ઉભયની સમનિયતતા સંભવતી નથી. અર્થાત્ નવીનમત શાસ્ત્રવિરુદ્ધ છે. પ્રતિયોગી અને અભાવ એમનું સમાનાધિકરણ્ય હોય નહિ એ વાત લોકપ્રસિદ્ધ છે; પણ તેનો એ નવીન કલ્પના અનુસાર બાધ થશે. ઘટના અધિકરણમાં ઘટનો અત્યંતાભાવ માનવો એ વાર્તા પ્રમાણશૂન્ય છે, કોઈ પ્રમાણથી સિદ્ધ થતી નથી. જ્યાં ઘટ નથી ત્યાં 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિથી અત્યંતાભાવ સિદ્ધ થાય છે. ઘટવાળા દેશને વિષે 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થતી નથી, કિંબહુના ઘટવાળા દેશને વિષે અત્યંતાભાવ સાધી શકે એવી કોઇ પ્રતીતિજ નથી, એટલે પ્રતિયોગીના પ્રદેશમાં અત્યંતાભાવનો અંગીકાર કરવો પ્રમાણસિદ્ધ નથી. ઘટવાળા દેશને વિષે તો ઉલટી, 'ઘટાત્યંતાભાવ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે, ને તેનાથી વિરુદ્ધ થઇને ઘટાત્યંતાભાવનો ત્યાં અંગીકાર કરવાનો છે. એટલે ઘટવાળા દેશમાં ઘટાત્યંતાભાવનો અંગીકાર કરનારને વૃદ્ધિ ઇચ્છતાં મૂલનો પણ નાશ થવા જેવો ન્યાય પ્રાપ્ત થયો. અત્યંતાભાવને કેવલાન્વયી તથા નિત્ય સાધવા વાસ્તે, ઘટવાળા દેશમાં પણ ઘટાત્યંતાભાવ માન્યો છે, પણ ઘટવાળા દેશમાં જે અત્યંતાભાવ માન્યો તેજ નિષ્ફળ અને નિષ્પ્રમાણ થઇ જાય છે (એટલે મૂલ જે અત્યંતાભાવ તેની વૃદ્ધિ નિત્યતાદિ તે ઇચ્છતાં તેનો પોતાનોજ નાશ થવા જાય છે.) વળી પદાર્થમાત્રનું ફલ વ્યવહારસિદ્ધ છે, 'ઘટ નથી' એ વ્યવહારની સિદ્ધિ વિના, ઘટાત્યંતાભાવનું અન્યફલ તો સંભવતું નથી, એ વ્યવહારની સિદ્ધિ એજ ફલ છે. 'ઘટ નથી' એ પ્રતીતિથીજ ઘટાત્યંતાભાવ સિદ્ધ થાય છે, કેમકે એ પ્રતીતિ વિના, ઘટાત્યંતાભાવના હોવાનું અન્ય કોઈ પ્રમાણ નથી. નવીનમતાનુસાર તો ઘટાત્યંતાભાવથી, 'ઘટ નથી' એ વ્યવહારની સિદ્ધિ થતી નથી, ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાલથી અતિરિક્ત જે કાલ તેનાથી એ વ્યવહારની સિદ્ધિ થાય છે, કેમકે ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાલથી અતિરિક્ત કાલ હોય ત્યારેજ

'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે, ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાલ હોય ત્યારે 'ઘટ નથી' એવી પ્રતીતિ થતી નથી. આ રીતે જોતાં 'ઘટ નથી' એ પ્રતીતિથી, ઘટસંબંધી ભૂતલાધિકરણકાલથી અતિરિક્ત કાલની સિદ્ધિ થાય છે, ઘટાત્યંતાભાવની સિદ્ધિ થતી નથી. પ્રતીતિની પેઠે, 'ઘટ નથી' એ વ્યવહારની સિદ્ધિ, નવીન મતમાં ઘટાત્યંતાભાવથી થતી નથી, પણ ઉક્તકાલથી એ વ્યવહારની સિદ્ધિ થાય છે. એટલે ઘટાત્યંતાભાવ નિષ્ફલ તથા નિષ્પ્રમાણ છે. શબ્દપ્રયોગને વ્યવહાર કહે છે, જ્ઞાનને પ્રતીતિ કહે છે.

આ રીતે, નવીન મતમાં અત્યંતાભાવની નિત્યતા ઠરાવવા વાસ્તે પ્રતિયોગીવાળા દેશમાં પણ અત્યંતાભાવને માન્યો, તેમ માનતાં મૂલથી અત્યંતાભાવનીજ હાનિ થાય છે; માટે ઘટવાળા દેશમાં ઘટાત્યંતાભાવ સંભવતો નથી. વળી જ્યાં ભૂતલને વિષે કદાચિત્ ઘટ હોય ત્યાં પણ અત્યંતાભાવ કહેવાય તો અત્યંતાભાવ એ સંજ્ઞાજ નિરર્થક થઇ જશે. જે અત્યંત અભાવ હોય, ત્રણે કાલમાં જેનો પ્રતિયોગી ન હોય, તે અત્યંતાભાવ સંજ્ઞાને યોગ્ય કહેવાય. માટે જ્યાં કદાચિત્ પ્રતિયોગી હોય, કદાચિત્ ન હોય, ત્યાં કાલત્રયને વિષે પ્રતિયોગીનો અભાવ નથી, એટલે અત્યંતાભાવ નથી, પણ તેથી ભિન્ન કોઈ અભાવ છે, જે સામયિકાભાવ નામથી પ્રસિદ્ધ છે.

૭૩

ઘટપ્રધ્વંસનો પ્રાગભાવ.

આ રીતે ચાર પ્રકારના સંસર્ગાભાવ અને એક અન્યોન્યાભાવ મળીને અભાવ પાંચ પ્રકારનો છે. એ અભાવ પ્રત્યેક બે પ્રકારના છે, એક ભાવપ્રતિયોગિક, બીજો અભાવપ્રતિયોગિક. ભાવનો જે અભાવ તે ભાવપ્રતિયોગિક કહેવાય, અભાવનો અભાવ તે અભાવપ્રતિયોગિક કહેવાય. ઉદાહરણ. પ્રાગભાવના બે પ્રકાર જુઓ. ઘટાદિકનો કપાલાદિકમાં જે પ્રાગભાવ તે ભાવપ્રતિયોગિક છે. જેમ ભાવપદાર્થનો પ્રાગભાવ છે, તેમ અભાવને પણ પ્રાગભાવ થાય છે, પરંતુ એટલો વિશેષ છે કે પ્રાગભાવ સાદિ પદાર્થોનેજ હોય છે, અનાદિને હોતો નથી. અત્યંતાભાવ, અન્યોન્યાભાવ, પ્રાગભાવ, એ ત્રણ તો અનાદિ અભાવ છે એટલે તેમનો તો પ્રાગભાવ સંભવતો નથી. પ્રધ્વંસાભાવ અનંત છે પણ સાદિ છે એટલે તેનો પ્રાગભાવ સંભવે છે. પ્રધ્વંસાભાવનો પ્રાગભાવ પ્રતિયોગિરૂપ અને પ્રતિયોગિના પ્રાગભાવરૂપ છે. મુદ્‌ગરાદિકથી ઘટનો નાશ થાય તેજ ઘટનો પ્રધ્વંસાભાવ છે; એ પ્રધ્વંસાભાવ મુદ્‌ગરાદિજન્ય છે, મુદ્‌ગરાદિના વ્યાપાર પૂર્વે, એટલે ઘટકાલમાં તેમજ ઘટપ્રાગભાવકાલમાં, તે અભાવ હતો નહિ માટે તે સાદિ છે. એમ થયું કે મુદ્‌ગરાદિના વ્યાપારપૂર્વે ઘટધ્વંસનો પ્રાગભાવ છે, ને તે ઘટકાલે છે, તેમજ ઘટની ઉત્પત્તિ પહેલાંનો જે ઘટપ્રાગભાવકાલ તેમાં પણ છે, એટલે ઘટધ્વંસનો પ્રાગભાવ ઘટકાલને વિષે તો ઘટરૂપજ છે, અને

ઘટની ઉત્પત્તિપૂર્વે પ્રાગભાવરૂપ છે. આ પ્રકારે જોતાં ઘટધ્વંસનો જે પ્રાગભાવ તે ઘટ તથા ઘટપ્રાગભાવ એમાં અંતર્ભૂત છે, એમનાથી ભિન્ન નથી, એવું નવ્યતાર્કિક મત છે.

૭૪

ઉક્તમતખંડન અને અભાવપ્રતિયોગિક અભાવ

પરંતુ આ મત યુક્તિવિરુદ્ધ છે. ઘટ છે તે ભાવરૂપ છે, અને સાદિ છે; ઘટનો પ્રાગભાવ અભાવરૂપ છે ને અનાદિ છે. ત્યારે એઓનો એક જે ઘટધ્વંસ તેના પ્રાગભાવને કદાચિત્ ભાવ કહેવો, કદાચિત્ અભાવ કહેવો એ વાત તેના અભાવ સ્વરૂપથી વિરુદ્ધ થાય, તેમજ તેને કદાચિત્ સાદિ કદાચિત્ અનાદિ કહેવો એ વાત પણ તેના સ્વરૂપથી વિરુદ્ધ થાય. વળી ઘટકાળે, 'કપાલને વિષે સમવાયસંબંધથી ઘટ છે', 'ઘટધ્વંસ નથી' આવી વિધિરૂપ અને નિષેધરૂપ બે વિલક્ષણ પ્રતીતિ થાય છે, તો તે બન્ના વિષયરૂપ બે વિલક્ષણ પદાર્થ પણ માનવા જોઇએ. (અર્થાત્ ઘટપ્રાગભાવ, અને ઘટધ્વંસ બે ભિન્ન માનવા જોઇએ.) એમજ ઘટની ઉત્પત્તિપૂર્વે પણ 'કપાલને વિષે ઘટ નથી', 'ઘટધ્વંસ નથી', એવી બે પ્રતીતિ થાય છે. તે ઉભયે યદ્યપિ નિષેધમુખ છે, તથાપિ વિલક્ષણ છે, કેમકે પ્રથમ પ્રતીતિમાં 'નથી' એમ કહેવાથી જેની પ્રતીતિ થાય છે તે અભાવના પ્રતિયોગી ઘટની પ્રતીતિ છે, અને બીજી પ્રતીતિમાં 'નથી' એમ કહેવાથી પ્રતીત થતા અભાવના પ્રતિયોગિ ઘટધ્વંસની પ્રતીતિ છે. આમ પ્રતિયોગીનો ભેદ હોવાથી ઘટપ્રાગભાવ અને ઘટધ્વંસપ્રાગભાવ તેનો અભેદ સંભવતો નથી. પણ ઘટ અને ઘટપ્રાગભાવ કરતાં ઘટધ્વંસના પ્રાગભાવને ભિન્નજ માનવો પડશે. અનુભવસિદ્ધ જે પદાર્થ છે તેનો, લાઘવમાત્રને લેઇને, લોપ કરી શકાતો નથી; એટલે સાંપ્રદાયિક રીતિથી, ઘટધ્વંસપ્રાગભાવનો ઘટ અને ઘટપ્રાગભાવમાં અંતર્ભાવ માનવાથી જે લાઘવ આવી શકે છે, તેનો આશ્રય કરવો ઉપયોગનો નથી. આ પ્રકારે ધ્વંસાભાવનો જે પ્રાગભાવ તે અભાવપ્રતિયોગિક પ્રાગભાવ છે.

૭૫

સામયિકાભાવનો પ્રાગભાવ.

તેમજ સામયિકાભાવ પણ સાદિ છે; એટલે તેનો પ્રાગભાવ પણ અભાવપ્રતિયોગિક પ્રાગભાવ છે.

૭૬

અભાવપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસાભાવ.

પ્રધ્વંસાભાવ પણ અત્યંતાભાવ અને અન્યોન્યાભાવનો થઇ શકતો નથી, કેમકે એ બન્ને અભાવ અનાદિ અને અનંત છે. એમજ પ્રધ્વંસાભાવ પણ અનંત છે, એટલે તેનો પણ અંત સંભવતો નથી. પરંતુ પ્રાગભાવ અને સામયિકાભાવનો પ્રધ્વંસ થાય છે. સાંપ્રદાયિક રીતિથી પ્રાગભાવધ્વંસ, પ્રતિયોગિપ્રતિયોગી અને પ્રતિયોગિપ્રતિયોગિધ્વંસ તેમાં અંતર્ભૂત છે, તેથી ભિન્ન નથી. ઘટપ્રાગભાવનો જે ધ્વંસ થાય છે તે ઘટકાલે તથા ઘટધ્વંસકાલે હોય છે. ઘટકાલે તો ઘટ પ્રાગભાવનો ધ્વંસ પ્રતિયોગિરૂપ છે; કેમકે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો પ્રતિયોગી ઘટપ્રાગભાવ છે, ને ઘટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે; અર્થાત્ ઘટકાલે જે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે તે પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગિરૂપ છે, પ્રતિયોગિપ્રતિયોગી છે. મુદ્‌ગરાદિકથી ઘટનો નાશ થાય તે કાલે પણ ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ છે, ને ઘટ નથી, એટલે તે કાલે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ પ્રતિયોગિપ્રતિયોગિધ્વંસરૂપ છે; કેમકે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો પ્રતિયોગી જે ઘટપ્રાગભાવ, ને તેનો પ્રતિયોગી જે ઘટ, તે ઘટનો ધ્વંસ તેજ ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે, ઘટધ્વંસથી ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ ભિન્ન નથી. આ રીતે પ્રાગભાવનો ધ્વંસ કદાચિત્ પોતાના પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગિરૂપ છે, કદાચિત્ પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગીના ધ્વંસરૂપ છે.

આતુ જે સાંપ્રદાયિક મત તે યુક્તિવિરુદ્ધ છે. ઘટ છે તે સાંત છે અને ભાવરૂપ છે, ઘટધ્વંસ અનંત છે અને અભાવરૂપ છે. એકના એક ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો સાંત તેમ અનંત સાથે અભેદ કહેવો, તથા ભાવ તેમ અભાવ સાથે અભેદ કહેવો, એ વાર્તા વિરુદ્ધ છે. ઘટની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે 'ઘટ થયો' અને 'ઘટપ્રાગભાવનો નાશ થયો' એવી બે વિલક્ષણ પ્રતીતિ થાય છે; તેમાંની જે 'ઘટ થયો' એ પ્રતીતિ તેનો વિષય ઉત્પન્ન જે ઘટ તે છે, અને 'ઘટપ્રાગભાવનો નાશ થયો' એ જે પ્રતીતિ તેનો વિષય ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે, ત્યારે આ બેનો અભેદ કહેવો સંભવે નહિ. તેમજ મુદ્‌ગરાદિકથી ઘટનો ધ્વંસ થતાં એવી પ્રતીતિ થાય છે કે 'હવણાં ઘટધ્વંસ થયો, ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ તો પૂર્વે ઘટોત્પત્તિકાલેજ થયો'; ને તે ઉપરથી જણાય છે કે વર્તમાનકાલને વિષે ઘટધ્વંસની ઉત્પત્તિ છે, અને અતીતકાલને વિષે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસની ઉત્પત્તિ છે. વર્તમાનકાલમાં જેની ઉત્પત્તિ છે તેની સાથે અતીતકાલને વિષે જેની ઉત્પત્તિ છે તેનો અભેદ સંભવતો નથી. એટલે ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટ તથા ઘટધ્વંસથી ભિન્ન છે. યદ્યપિ વેદાંતપરિભાષાદિક અદ્વૈતગ્રંથોમાં પણ ધ્વંસપ્રાગભાવ અને પ્રાગભાવધ્વંસ ભિન્ન લખ્યા નથી, પૂર્વોક્ત સાંપ્રદાયિક રીતિ અનુસાર તેમનો અંતર્ભાવજ માન્યો છે, તથાપિ શ્રુતિ સૂત્ર ભાષ્ય એ તો આ સંબંધે ઉદાસીન છે, એટલે જે અર્થ યુક્તિ અને અનુભવને મળતો આવે તે માન્ય કરવો જોઇએ, યુક્તિ અને અનુભવથી વિરુદ્ધ એવું અર્વાચીન ગ્રંથકારોનું જે લખવું તે પ્રમાણ નથી, એટલે પૂર્વોક્ત અર્થ પ્રમાણવિરુદ્ધ નથી, ઉલટું ભિન્ન માનવું એજ યુક્તિ અને અનુભવને અનુસરતું છે. આ પ્રકારે પ્રાગભાવધ્વંસ તે અભાવપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસાભાવ છે.

૭૭

ઘટાન્યોન્યાભાવના અત્યંતાભાવની ઘટત્વરૂપતા.

સામયિકાભાવ કેવલ કલ્પનોત્થ છે એ વાત પૂર્વે પ્રતિપાદન કરી છે, એ ઉપરથી એમ સમજાશે કે અભાવપ્રતિયોગિક સામયિકાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. અભાવપ્રતિયોગિક અત્યંતાભાવના તો અનેક ઉદાહરણ છે. કપાલને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ છે, તંતુને વિષે નથી, એટલે તંતુમાં ઘટપ્રાગભાવનો અત્યંતાભાવ છે, અને ઘટપ્રધ્વંસાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. તેમજ કપાલમાં ઘટનો સામયિકાભાવ તથા અત્યંતાભાવ નથી, એટલે કપાલમાં ઘટના સામયિકાભાવનો અત્યંતાભાવ છે, તેમજ ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. તેમજ કપાલમાં કપાલનો અન્યોન્યાભાવ નથી, એટલે ત્યાં કપાલાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. ઘટમાં ઘટનો અન્યોન્યાભાવ નથી, એટલે ત્યાં ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. પરંતુ અન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ ભિન્ન નથી, અન્યોન્યાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મરૂપ છે. ઘટાન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મ ઘટત્વ છે, તે કેવલ ઘટમાં રહે છે, ને ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ પણ ઘટમાંજ રહેછે, કેમકે ઘટાન્યોન્યાભાવ ઘટભિન્ન એવા પદાર્થમાત્રમાં છે, એટલે ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ ઘટભિન્ન એવા કોઇ પદાર્થમાં રહેજ નહિ. આ પ્રકારે ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ ઘટત્વસમનિયત હોવાથી, ઘટત્વરૂપજ છે.

આ રીતે પ્રાચીનો જે કહે છે તે પણ શ્રદ્ધા કરવા યોગ્ય નથી, કેમકે 'ઘટને વિષે સમવાયસંબંધથી ઘટત્વ છે' એ પ્રતીતિનો વિષય ઘટાન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ છે, એટલે અન્યોન્યાભાવનો અત્યંતાભાવ, અન્યોન્યાભાવના પ્રતિયોગિતાવચ્છેદકધર્મરૂપ નથી, તેથી ભિન્ન છે.

૭૮

અત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ

તેમજ અત્યંતાભાવના અત્યંતાભાવને પણ પ્રથમ અભાવના પ્રતિયોગિરૂપ પ્રાચીનો માને છે; તેનું ખંડન નવીન ન્યાયગ્રંથોમાં સ્પષ્ટ છે. જુઓ. જ્યાં ઘટ કદાપિ પણ હોય નહિ ત્યાં ઘટનો અત્યંતાભાવ છે, જ્યાં ઘટ હોય ત્યાં ઘટાત્યંતાભાવ નથી, એટલે ત્યાં ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ છે. આ રીતે ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ પ્રથમાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તેની સાથે સમનિયત હોવાથી ઘટસ્વરૂપજ છે, તેનાથી ભિન્ન નથી. જો એમ ન માનીએ તો અત્યંતાભાવોની અનવસ્થા થઇ જશે. ઘટાત્યંતાભાવનો અત્યંતાભાવ (ઘટથી) ભિન્ન છે તો દ્વિતીય અત્યંતાભાવનો તૃતીય અત્યંતાભાવ, તૃતીયનો ચતુર્થ, ચતુર્થનો પંચમ,

૭૬

અભાવપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસાભાવ.

પ્રધ્વંસાભાવ પણ અત્યંતાભાવ અને અન્યોન્યાભાવનો થઇ શકતો નથી, કેમકે એ બન્ને અભાવ અનાદિ અને અનંત છે. એમજ પ્રધ્વંસાભાવ પણ અનંત છે, એટલે તેનો પણ અંત સંભવતો નથી. પરંતુ પ્રાગભાવ અને સામયિકાભાવનો પ્રધ્વંસ થાય છે. સાંપ્રદાયિક રીતિથી પ્રાગભાવધ્વંસ, પ્રતિયોગિપ્રતિયોગી અને પ્રતિયોગિપ્રતિયોગિધ્વંસ તેમાં અંતર્ભૂત છે, તેથી ભિન્ન નથી. ઘટપ્રાગભાવનો જે ધ્વંસ થાય છે તે ઘટકાલે તથા ઘટધ્વંસકાલે હોય છે. ઘટકાલે તો ઘટ પ્રાગભાવનો ધ્વંસ પ્રતિયોગિરૂપ છે; કેમકે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો પ્રતિયોગી ઘટપ્રાગભાવ છે. ને ઘટપ્રાગભાવનો પ્રતિયોગી ઘટ છે; અર્થાત્ ઘટકાલે જે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે તે પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગિરૂપ છે, પ્રતિયોગિપ્રતિયોગી છે. મુદ્‍ગરાદિકથી ઘટનો નાશ થાય તે કાલે પણ ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ છે, ને ઘટ નથી, એટલે તે કાલે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ પ્રતિયોગિપ્રતિયોગિધ્વંસરૂપ છે; કેમકે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો પ્રતિયોગી જે ઘટપ્રાગભાવ, ને તેનો પ્રતિયોગી જે ઘટ, તે ઘટનો ધ્વંસ તેજ ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે, ઘટધ્વંસથી ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ ભિન્ન નથી. આ રીતે પ્રાગભાવનો ધ્વંસ કદાચિત્ પોતાના પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગિરૂપ છે, કદાચિત્ પ્રતિયોગીના પ્રતિયોગીના ધ્વંસરૂપ છે.

આવું જે સાંપ્રદાયિક મત તે યુક્તિવિરુદ્ધ છે. ઘટ છે તે સાંત છે અને ભાવરૂપ છે, ઘટધ્વંસ અનંત છે અને અભાવરૂપ છે. એકના એક ઘટપ્રાગભાવધ્વંસનો સાંત તેમ અનંત સાથે અભેદ કહેવો, તથા ભાવ તેમ અભાવ સાથે અભેદ કહેવો, એ વાતો વિરુદ્ધ છે. ઘટની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે 'ઘટ થયો' અને 'ઘટપ્રાગભાવનો નાશ થયો' એવી બે વિલક્ષણ પ્રતીતિ થાય છે; તેમાંની જે 'ઘટ થયો' એ પ્રતીતિ તેનો વિષય ઉત્પન્ન જે ઘટ તે છે, અને 'ઘટપ્રાગભાવનો નાશ થયો' એ જે પ્રતીતિ તેનો વિષય ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ છે, ત્યારે આ બેનો અભેદ કહેવો સંભવે નહિ. તેમજ મુદ્‍ગરાદિકથી ઘટનો ધ્વંસ થતાં એવી પ્રતીતિ થાય છે કે 'હવણાં ઘટધ્વંસ થયો, ઘટપ્રાગભાવધ્વંસ તો પૂર્વે ઘટોત્પત્તિકાલેજ થયો'; ને તે ઉપરથી જણાય છે કે વર્તમાનકાલને વિષે ઘટધ્વંસની ઉત્પત્તિ છે, અને અતીતકાલને વિષે ઘટપ્રાગભાવધ્વંસની ઉત્પત્તિ છે. વર્તમાનકાલમાં જેની ઉત્પત્તિ છે તેની સાથે અતીતકાલને વિષે જેની ઉત્પત્તિ છે તેનો અભેદ સંભવતો નથી. એટલે ઘટપ્રાગભાવનો ધ્વંસ ઘટ તથા ઘટધ્વંસથી ભિન્ન છે. યદ્યપિ વેદાંતપરિભાષાદિક અદ્વૈતગ્રંથોમાં પણ ધ્વંસપ્રાગભાવ અને પ્રાગભાવધ્વંસ ભિન્ન લખ્યા નથી, પૂર્વોક્ત સાંપ્રદાયિક રીતિ અનુસાર તેમનો અંતર્ભાવજ માન્યો છે, તથાપિ શ્રુતિ સૂત્ર ભાષ્ય એ તો આ સંબંધે ઉદાસીન છે, એટલે જે અર્થ યુક્તિ અને અનુભવને મળતો આવે તે માન્ય કરવો જોઇએ, યુક્તિ અને અનુભવથી વિરુદ્ધ એવું આધુનિક ગ્રંથકારોનું જે લખવું તે પ્રમાણ નથી, એટલે પૂર્વોક્ત અર્થ પ્રમાણવિરુદ્ધ નથી, ઉલટું ભિન્ન માનવું એજ યુક્તિ અને અનુભવને અનુસરતું છે. આ પ્રકારે પ્રાગભાવધ્વંસ તે અભાવપ્રતિયોગિક પ્રધ્વંસાભાવ છે.

ઉત્પન્ન થયો' એવો વ્યવહાર થાય છે. 'ઘટ ઉપજે છે' એવો વ્યવહાર તો એક ઉત્પત્તિક્ષણ-માંજ થાય છે, ઘટના આકાર જે દ્વિતીયાદિક્ષણ તેને વિષે એવો વ્યવહાર થતો નથી; કેમકે વર્તમાન ઉત્પત્તિવાળો ઘટ છે એવો અર્થ 'ઘટ ઉપજે છે' એમ કહેવાથી પ્રતીત થાય છે, 'ઘટ ઉત્પન્ન થયો' એમ કહેવાથી ભૂત ઉત્પત્તિવાળો ઘટ છે એ અર્થ પ્રતીત થાય છે. ઉત્પન્નની ઉત્પત્તિ માનીએ તો ઘટની નિવૃત્તિમાં પણ કોઈ ઉત્પત્તિ વર્તમાન રહેશે, માટે ઉત્પન્ન ઘટને વિષે પણ 'ઘટ ઉપજે છે' એવો વ્યવહાર જોઈએ. ઉત્પન્ન ઘટની પુનઃ ઉત્પત્તિ ન દેખવાથી, ઘટની ઉત્પત્તિની સામગ્રી નથી રહેતી એમ માનવું જોઈએ. બીજી સામગ્રી કપાલાદિક તે તો છે, પણ ઘટનો પ્રાગભાવ નથી, કેમકે ઘટપ્રાગભાવનો ઘટની ઉત્પત્તિને સાથેજ ધ્વંસ થયો છે. ત્યારે ઘટનો પ્રાગભાવ ઘટની ઉત્પત્તિનો કારણ છે, ને તેના અભાવને લીધે ઉત્પન્ન ઘટની પુનઃ ઉત્પત્તિ થતી નથી. પ્રાગભાવનું આ મુખ્ય પ્રયોજન છે.

ઘટાદિકના પ્રાગભાવનું પ્રથમ પ્રયોજન તે માયાને વિષે સંભવતું નથી. ઘટાદિકનું સાક્ષાત્ ઉપાદાન માયા નથી, કિંતુ કપાલાદિક છે. માયાને સર્વ પદાર્થોની સાક્ષાત્ ઉપાદાનતા સિદ્ધાન્તપક્ષમાં માની છે, તો પણ કાર્યની ઉત્પત્તિમાં તે બીજાં કારણની ઉપેક્ષા કરતી નથી. માયાને વિષે અદ્ભુત શક્તિ છે, એટલે પ્રાગભાવાદિરૂપ અન્ય કારણની અપેક્ષા રહેતી નથી. અને માયાને વિષે કોઈનો પણ પ્રાગભાવ નથી. કપાલને વિષે ઘટનીજ ઉત્પત્તિ થાય છે, પટની નથી થતી, એમાં પ્રાગભાવને હેતુ માન્યો છે, તે પણ સંભવ નથી. કપાલને વિષે ઘટની કારણતા છે, પટની નથી. કારણતાનું જ્ઞાન અન્વયવ્યતિરેકથી થાય છે, કપાલનો અન્વય એટલે તેની સત્તા હોય તો ઘટનો અન્વય થાય છે, કપાલનો વ્યતિરેક કહેતાં અભાવ હોય તો ઘટનો અભાવ થાય છે. આમ કપાલના અન્વયવ્યતિરેકથી ઘટનો અન્વયવ્યતિરેક દીઠામાં આવે છે, પટનો દીઠામાં આવતો નથી; એટલે કપાલને વિષે ઘટનીજ કારણતા છે, પટની નથી, અને કપાલથી ઘટજ થાય છે, પટાદિક થતાં નથી. આમ હોવાથી પટાદિકની વ્યાવૃત્તિને વાસ્તે ઘટનો કપાલને વિષે પ્રાગભાવ માનવો સંભવતો નથી. પ્રાગભાવનું જે મુખ્ય પ્રયોજન કહ્યું કે કપાલને વિષે ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી પણ ઉત્પત્તિ થવા જશે, તે પણ પરિણામવાદમાં દોષરૂપ નથી. કેમકે સ્વરૂપે રહેલાં કપાલજ ઘટને ઉત્પન્ન કરે છે, કાર્યરૂપ થઇ ચૂકેલાં કપાલ ઘટ ઉત્પન્ન કરતાં નથી. આ પ્રકારે પરિણામવાદમાં પણ પ્રાગભાવ નિષ્ફલ છે.

પણ વધારે વિચાર કરતાં આરંભવાદમાં એ પ્રાગભાવ નિષ્ફલ છે. ઘટની ઉત્પત્તિ થયા પછી પુનઃ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ, એમ કહેનારને પૂછવું જોઈએ કે અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ? કે જે ઘટ એ કપાલથી ઉપજ્યો છે તેનીજ ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ? અન્ય ઘટની થવી જોઈએ એમ કહો તો તે સંભવતું નથી, કારણ કે જે કપાલથી જે ઘટ થાય છે તે કપાલને વિષે તે ઘટની કારણતા છે, અન્ય ઘટની કારણતા અન્ય કપાલને વિષે છે, એટલે અન્ય ઘટની ઉત્પત્તિની પ્રાપ્તિનો સંભવ નથી. જો એમ કહો કે જે ઘટ પ્રથમે થયો તેજ ઉપજવો જોઇએ, તો તે પણ સંભવે નહિ; કેમકે જ્યાં કપાલથી ઘટની ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યાં પ્રથમ ઉત્પત્તિ અન્ય ઉત્પત્તિની પ્રતિબંધક છે, એ-

ટલે પુનરુત્પત્તિની પ્રતીતિ નથી. અર્થાત્ પ્રાગભાવ અત્ર પણ નિષ્ફળ છે.

વળી ઉત્પત્તિના સ્વરૂપનોજ જો સૂક્ષ્મ વિચાર કરીએ તો પુનઃ ઉત્પત્તિ થવી જોઇએ એ કથનજ વિરુદ્ધ છે. આદ્યક્ષણ સાથેના સંબંધને ઉત્પત્તિ કહે છે, ને ઘટનો આદ્યક્ષણ સાથે જે સંબંધ તેજ ઘટની ઉત્પત્તિ છે. ઘટાધિકરણક્ષણના ધ્વંસનો અનધિકરણ એવો જે ક્ષણ તે ઘટનો આદ્યક્ષણ છે. ઘટના અધિકરણ તો અનંતક્ષણ છે, પણ ઘ ના અધિકરણ જે દ્વિતીયાદિક્ષણ તેને વિષે ઘટાધિકરણ જે પ્રથમક્ષણ તેનો ધ્વંસ રહે છે. પ્રથમ ક્ષણમાં ઘટાધિકરણક્ષણનો ધ્વંસ છે નહિ, એટલે ઘટાધિકરણક્ષણના ધ્વંસનો અનધિકરણ એવો જે ક્ષણ તેજ ઘટનો પ્રથમક્ષણ છે, તે ક્ષણ સાથે જે સંબંધ તેજ ઘટની ઉત્પત્તિ છે. દ્વિતીયાદિક્ષણને વિષે પ્રથમક્ષણ સાથે સંબંધ હોતો નથી, એટલે પ્રથમક્ષણને વિષેજ "ઉત્પન્ન થાય છે" એવો વ્યવહાર થાય છે, દ્વિતીયાદિક્ષણમાં થતો નથી. આ પ્રકારે પ્રથમક્ષણસંબંધરૂપ જે ઉત્પત્તિ તે પુનઃ થવી જોઇએ એમ કહેવું એ 'મારી માતા વંધ્યા છે' એમ કહેવા સરખું છે. કેમકે ઘટની ઉત્પત્તિથી જે ઉત્તરક્ષણ તે બધા ઘટાધિકરણના ધ્વંસના અધિકરણક્ષણજ થવાના, એટલે ઘટાધિકરણક્ષણના ધ્વંસનો અનધિકરણક્ષણ પુનઃ સંભવવાનોજ નહિ. આમ છે એટલે ઉત્પન્નની ઉત્પત્તિ થવી જોઇએ એમ કહેવું તે વિરુદ્ધ છે. આ રીતે પ્રાગભાવ નિષ્ફળ છે. 'કપાલને વિષે સમવાય સંબંધથી ઘટ નથી' એ પ્રતીતિનો વિષય સામયિકાભાવજ સંભવે છે; અને 'કપાલને વિષે ઘટ થશે' એ પ્રતીતિનો વિષય પણ ઘટનો ભવિષ્યત્કાલ છે; પ્રાગભાવ તો અસિદ્ધજ છે.

છતાં પોતાના શાસ્ત્રના સંસ્કારને લઇ નૈયાયિકો પ્રાગભાવને માને તો પણ તેમણે તેને સાદિ માનવો જોઇએ, અનાદિ સંભવતો નથી. અન્યમતમાં તો અભાવમાત્રનો અધિકરણભેદથી ભેદ થાય છે. નૈયાયિકમતમાં અધિકરણભેદથી અભાવનો ભેદ નથી, પ્રતિયોગિભેદથી અભાવનો ભેદ છે; એટલે એકપ્રતિયોગિક અભાવ નાના અધિકરણમાં પણ એકજ કહેવાય છે. પરંતુ પ્રાગભાવ તો નૈયાયિકમતમાં પણ અધિકરણભેદથી ભિન્નજ થાય છે, કેમકે ઘટનો પ્રાગભાવ ઘટના ઉપાદાનકારણ કપાલને વિષેજ રહે છે, ને ત્યાં પણ જે ઘટ જે કપાલને વિષે ઉદ્ભવે તે ઘટનો તેજ કપાલને વિષે પ્રાગભાવજ રહે છે, અન્યઘટનો પ્રાગભાવ અન્ય કપાલને વિષે રહે છે. આ રીતે જેનાં એક પ્રાગભાવ એકજ અધિકરણમાં રહે છે. કપાલાદિક જે પ્રાગભાવનાં અધિકરણ તે સાદિ છે, તો તેમાં રહેનારો પ્રાગભાવ અનાદિ શી રીતે હોય? જો અનાદિ તેમ સાદિ સર્વ અધિકરણોમાં રહેનાર પ્રાગભાવ એકજ હોય તો એને અનાદિ કહેવો એ સંભવે, પણ તેમ છે નહિ, એટલે કપાલમાત્રવૃત્તિ જે ઘટપ્રાગભાવ તેને અનાદિ કહેવો સંભવે નહિ. કદાપિ એમ કહો કે કપાલની ઉત્પત્તિપૂર્વે કપાલના અવયવોમાં ઘટનો પ્રાગભાવ રહે છે, તેની પૂર્વે તે અવયવોના અવયવોમાં રહે છે, ને એમ અનાદિ જે પરમાણુ તેને વિષે ઘટનો પ્રાગભાવ અનાદિજ છે, તો એ કહેવું પણ સંભવતું નથી. પોતાના પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણ વિના અન્યને વિષે પ્રાગભાવ રહેતો નથી એવો નૈયાયિકોનો નિયમ છે. કપાલના અવયવ તો કપાલનાં ઉપાદાનકારણ છે, ઘટનાં નહિ, એટલે કપાલાવયવમાં કપાલનોજ પ્રાગભાવ સંભવે છે, ઘટનો

પ્રાગભાવનો ઉપાદાનમાંજ છે, ઉપાદાનપણામાં સંભવતો નથી. આ રીતે જેનાં પરમાણુ પણ કેમ કપાલનુંજ ઉપાદાનકારણ છે, ને કપાલનોજ પ્રાગભાવ પરમાણુને વિષે સંભવે છે, કપાલથી આરંભ લઈ અણુથી પટપર્યંતનો પ્રાગભાવ પરમાણુમાં સંભવતો નથી. જો પરમાણુને વિષે કપાલ વિના અન્યનો પણ પ્રાગભાવ માનવામાં આવે તો પરમાણુથી પણ ઘટની ઉત્પત્તિ થઈ જશે.

પરિણામવાદમાં તો કાર્યકારણનો અભેદ છે, એટલે કપાલથી તે અત્યારથી પટ પર્યંત કાર્યકારણની ધારાનો ભેદ નથી. તે મતાનુસાર તો પરમાણુને વિષે કપાલનો જે પ્રાગભાવ તેજ પટપર્યંત કાર્યધારાનો પ્રાગભાવ કહી શકાય છે, ને પરમાણુને વિષે પટાદિકનો પ્રાગભાવ કહેવો સંભવે છે. પણ આરંભવાદમાં કાર્યકારણનો એવો અભેદ છે નહિ, ઉલટો કાર્યકારણનો અત્યંત ભેદ છે, ત્યારે કપાલાભાવપણા, કોઈ રીતે પણ, પટનો પ્રાગભાવ કેમ સંભવે? તેમજ પરમાણુને વિષે કપાલના કાર્યનો પ્રાગભાવ સંભવે નહિ. આ રીતે વિચારતાં સઘળે એવો કપાલાદિકને વિષે પટાદિકનો જે પ્રાગભાવ તેને અનાદિ કહેવો એ અયુક્ત છે.

૮૧

અનંતધ્વંસાભાવનું ખંડન

એમજ નૈયાયિકમતમાં ધ્વંસાભાવ પણ પોતાના પ્રતિયોગીના ઉપાદાનકારણમાંજ રહે છે; એટલે ઘટનો ધ્વંસ કપાલમાંજ રહે છે, તો તેને અનંત કહેવો એ અયુક્ત છે. ઘટધ્વંસનું અધિકરણ જે કપાલ તેનો નાશ થતાં ઘટધ્વંસનો નાશ થાય છે. ઘટધ્વંસનો નાશ માનતાં નૈયાયિકો એવો દોષ આપે છે કે ઘટધ્વંસનો ધ્વંસ થાય તો ઘટનું ઉન્મજ્જન થવું જોઈએ, કારણકે પ્રાગભાવ અને ધ્વંસાભાવનો જે અભાવ તે પ્રતિયોગીનો આધાર છે એવો નિયમ છે. જો હવે ઘટધ્વંસનો ધ્વંસ થઈ તે ઘટધ્વંસનો અભાવ થયો, તેમ પ્રાગભાવનો પણ અભાવ થયો, એટલે તે ઘટનો આવિર્ભાવ થવો જોઈશે. આમ વિચારતાં સ્પષ્ટ થાય છે કે ધ્વંસનો ધ્વંસ માનતાં ઘટાદિક જે પ્રતિયોગી તેનું ઉન્મજ્જન થવાનો પ્રસંગ આવશે. આ દોષ અકિંચિત્કર છે, કેમકે પ્રાગભાવને અનાદિ માનીએ અને ધ્વંસને અનંત માનીએ તો જે નિયમને આધારે આ દોષ ઉપજ્યો તે નિયમ સિદ્ધ થાય, ને પુનઃ એ નિયમ માનીએ તો પ્રાગભાવની અનાદિતા અને ધ્વંસની અનંતતા સિદ્ધ થાય. પણ સિદ્ધાંતમાં પ્રાગભાવ સાદિ છે, એટલે પ્રાગભાવની ઉત્પત્તિથી પૂર્વે જે કાલ તે ઘટના પ્રાગભાવનો તથા ઘટના ધ્વંસનો અનાધાર છે, ઘટનો આધાર નથી; અથવા મુખ્ય સિદ્ધાન્તમાં સર્વથા પ્રાગભાવનોજ અંગીકાર નથી એટલે ઘટની ઉત્પત્તિથી પૂર્વેનો કાલ ઘટના પ્રાગભાવનો અનાધાર છે, ને ઘટના ધ્વંસનો અનાધાર છે, પરંતુ પ્રતિયોગીનો અનાધાર છે, પરંતુ પ્રતિયોગીનો આધાર નથી એટલે પ્રાગભાવ અને ધ્વંસનો અભાવ પ્રતિયોગીનો આધાર હોય એ નિયમ બનતો નથી. આમ

હોવાથી ઘટધ્વંસનો પણ ધ્વંસ થાય છે, ને ઉક્ત નિયમ અસિદ્ધ હોવાથી ઘટના ઉજ્જીવનનો પ્રસંગ આવતો નથી.

૮૨

અન્યોન્યાભાવ.

એમજ અન્યોન્યાભાવ પણ સાદિસાંત અધિકરણને વિષે સાદિસાંત છે ઘટમાં પટનો અન્યોન્યાભાવ છે, તેનું અધિકરણ ઘટ છે, તે સાદિ છે ને સાંત છે, એટલે ઘટવૃત્તિ પટાન્યોન્યભાવ સાદિ સાંત છે. અનાદિ અધિકરણને વિષે અન્યોન્યાભાવ અનાદિ છે, પણ અનાદિ સતે સાંત છે, અનંત નહિ. જેમકે બ્રહ્મથી જીવનો ભેદ છે, તેજ જીવનો અન્યોન્યાભાવ છે; તેનું અધિકરણ બ્રહ્મ છે તે અનાદિ છે, એટલે બ્રહ્મને વિષે જીવનો ભેદ જે અન્યોન્યાભાવ તે અનાદિ છે. પણ બ્રહ્મજ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા ભેદનો અંત થાય છે એટલે આ અન્યોન્યાભાવ સાંત છે.

અનાદિ પદાર્થોની પણ જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ અદ્વૈતવાદમાં ઇષ્ટ છે. એટલાજ માટે શુદ્ધ ચેતન, જીવ, ઇશ્વર, અવિદ્યા, અવિદ્યા અને ચેતનનો સંબંધ, અને અનાદિનો પરસ્પરથી ભેદ, એ છ પદાર્થ અદ્વૈતમતમાં સ્વરૂપથીજ અનાદિ કહ્યા છે, અને શુદ્ધ ચેતન વિનાના જે પાંચ રહ્યા તેની જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ માની છે. આને વિષે આ પ્રકારની શંકા સંભવે છે. જીવ અને ઇશ્વરને અદ્વૈતવાદમાં માયિક એટલે માયાકાર્ય કહ્યા છે, તો જીવ અને ઇશ્વર માયાકાર્ય છતાં અનાદિ છે એમ કહેવું એ વિરુદ્ધ છે. આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે. જીવ અને ઇશ્વર માયાનાં કાર્ય છે એવો માયિક પદનો અર્થ નથી, પણ માયાની સ્થિતિને આધીન જીવ ઇશ્વરની સ્થિતિ છે એટલો અર્થ છે. માયાની સ્થિતિ વિના જીવ ઇશ્વરની સ્થિતિ થતી નથી માટે તે માયિક છે. અને માયાની પેઠે અનાદિ છે. આ પ્રકારે અનાદિ એવો અન્યોન્યાભાવ પણ સાંત છે, અનંત નથી

એમજ અત્યંતાભાવ પણ આકાશાદિકની પેઠે અવિદ્યાનું કાર્ય છે, ને વિનાશી છે. એ પ્રકારે અદ્વૈતવાદમાં અભાવમાત્ર વિનાશી છે, કોઈ અભાવ નિત્ય નથી. વળી અદ્વૈતવાદમાં અનાત્મપદાર્થમાત્ર માયાના કાર્ય છે, એટલે આત્મભિન્નને નિત્યતા સંભવતી નથી. જેમ ઘટાદિક ભાવપદાર્થ માયાકાર્ય છે તેમ અભાવ પણ માયાકાર્યજ છે.

અદ્વૈતવાદમાં માયાને ભાવરૂપ કહે છે, અને તેથી અભાવનું ઉપાદાનકારણ માયા સંભવતી નથી, કેમકે ઉપાદાન તો કાર્યનું સજાતીય હોવું જોઇએ. માયા અભાવની સજાતીય નથી, પણ માયા અને અભાવ, ભાવત્વ અભાવત્વથી કરીને વિજાતીય છે કેમકે માયાને વિષે ભાવત્વ છે ને અભાવને વિષે અભાવત્વ છે. આમ છતાં પણ અભાવમાત્રનું ઉપાદાન માયાજ છે કેમકે અનિર્વચનીયત્વ. મિથ્યાત્વ, જ્ઞાનનિવર્ત્યત્વ, અનાત્મત્વ, ઇત્યાદિક ધર્મોથી માયા અને અભાવ સજાતીય છે. ઉપાદાન અને કાર્ય તેની સજાતીયતા સર્વધર્મે કરીને હોવી જોઇએ એમ કહો તો તો ઘટ અને કપાલને વિષે પણ ઘટત્વ કપાલત્વ એ ધર્મ વિજાતીય

હોવાથી કપાલ ઘટનું ઉપાદાન થઈ શકશે નહિ. પણ જેમ મૃન્મયત્વાદિક ધર્મોથી ઘટ અને કપાલ સજાતીય છે તેમ અનિર્વચનીયત્વાદિક ધર્મોથી અભાવ અને માયા પણ સજાતીય છે. આ રીતે અભાવમાત્ર માયાકાર્ય છે, અને તેથી મિથ્યા છે.

કોઇ અદ્વૈતવાદી ગ્રંથકારો એક અત્યંતાભાવને માને છે, બાકીના અભાવને મિથ્યા કહે છે. ઘટનો પ્રાગભાવ કપાલને વિષે કહેવાય છે તે મિથ્યા છે, કેમકે ઘટની ઉત્પત્તિના પૂર્વકાલનાં સંબંધી કપાલજ, "ઘટ થશે" એ પ્રતીતિના વિષય છે ઘટનો પ્રાગભાવ અપ્રસિદ્ધ છે તેમ મુદ્ગરાદિકથી ચૂર્ણ થયેલાં કપાલ અથવા વિભક્ત કપાલ તેનાથી ભિન્ન એવો ઘટધ્વંસ પણ અપ્રસિદ્ધ છે. તેમજ ઘટાસંબંધી જે ભૂતલ તેજ ઘટનો સામયિકાભાવ છે; ઘટ હોય ત્યારે તો ભૂતલ ઘટસંબંધી છે, ઘટાસંબંધી નથી, એટલે સામયિકાભાવ પણ અધિકરણથી પૃથક્ નથી. એમજ ઘટને વિષે પટનો જે ભેદ તેને ઘટવૃત્તિ અન્યોન્યાભાવ કહે છે, તે પણ ઉભયના અભેદના અત્યંતાભાવરૂપ છે. બે પદાર્થના અભેદના અત્યંતાભાવથી ભિન્ન એવો અન્યોન્યાભાવ અપ્રસિદ્ધ છે. આ રીતે એક અત્યંતાભાવ જ અભાવરૂપે રહે છે, બાકી કોઇ અભાવ સ્વરૂપે સિદ્ધ થતા નથી.

અભાવનિરૂપણને વિષે આવા અનેક પ્રકાર છે, પણ ગ્રંથવિસ્તારના ભયથી રીતિમાત્ર જણાવી વિરમવું પડે છે.

૮૩

અભાવપ્રમા.

અભાવના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કર્યું, હવે તેને વિષે પ્રમાણ શું છે તે નિરૂપણ કરીએ છીએ. અભાવનું જ્ઞાન બે પ્રકારનું છે: એક ભ્રમરૂપ, બીજું પ્રમારૂપ. ભ્રમજ્ઞાન પણ પ્રમાની પેઠે પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ એવા ભેદથી બે પ્રકારનું છે. ઘટવાળા ભૂતલને વિષે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થયા છતે પણ કોઇ પ્રકારે ઘટની ઉપલબ્ધિ ન થાય, ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રત્યક્ષભ્રમ છે. પરંતુ વિષય વિના પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી. અન્યથાખ્યાતિવાદીના* મતમાં તો ભ્રમપ્રત્યક્ષને વિષયની અપેક્ષા નથી; પણ અન્ય પદાર્થનું અન્યરૂપે જ્ઞાન થાય તેને અન્યથાખ્યાતિ કહે છે, એટલે જે પદાર્થનું અન્યરૂપે જ્ઞાન થાય તેની તો અપેક્ષા છેજ; જેમકે રજ્જુનું સર્પત્વરૂપે કરીને જ્ઞાન થાય છે ત્યાં રજ્જુની અપેક્ષા છે. આમ છે તથાપિ અન્યથાખ્યાતિવાદી વિષયની અપેક્ષા નથી એમ કહે છે તેનું તત્ત્વ એમ છે કે જે વિષયનો આકાર જ્ઞાનમાં પ્રતીત

* અન્યથાખ્યાતિનું નિરૂપણ આગળ આવશે.

ભાસ છે ને વિષયની અપેક્ષા નથી. જેમકે રજ્જુસર્પભ્રમમાં સર્પનો આકાર ભાસે છે ત્યાં સર્પની અપેક્ષા નથી.

૯૪

સિદ્ધાંતમત.

સિદ્ધાંતમાં તો અનિર્વચનીયખ્યાતિ માની છે. જ્યાં પ્રત્યક્ષભ્રમ થાય છે ત્યાં અમરક્ષનની પેઠે અનિર્વચનીય વિષયની પણ ઉત્પત્તિ થાય છે. એટલે વ્યાવહારિક ઘટવાળા ભૂતલને વિષે પ્રાતિભાસિક ઘટાભાવ અનિર્વચનીય ઉપજે છે. વ્યાવહારિક ઘટનો વ્યાવહારિક ઘટાભાવ સાથે વિરોધ છે, પ્રાતિભાસિક ઘટાભાવ સાથે વ્યાવહારિક ઘટનો વિરોધ નથી, એટલે વ્યાવહારિક ઘટવાળા ભૂતલને વિષે અનિર્વચનીય ઘટાભાવ અને તેનું અનિર્વચનીય જ્ઞાન ઉપજે છે. ત્યાં ઘટાભાવનો જે ભ્રમ તે પ્રત્યક્ષભ્રમ કહેવાય છે. કોઈ આપ્તજનને ઉપદેશ કર્યું હતું, ઘટવાળા ભૂતલને વિષે પણ ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય તે અભાવનો પરોક્ષભ્રમ છે. પરોક્ષ જ્ઞાનને વિષે વિષયની અપેક્ષા નથી, કેમકે અતીતનું તેમ અનાગતનું પણ પરોક્ષ જ્ઞાન તો થાય છે. એટલે અભાવનો જ્યાં પરોક્ષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રાતિભાસિક અભાવની ઉત્પત્તિ થતી નથી, કેવળ અભાવાકાર વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનની જ ઉત્પત્તિ થાય છે.

૯૫

સિદ્ધાંતમાં અભાવભ્રમઆદિમાં અન્યથાખ્યાતિ.

અથવા પરોક્ષભ્રમની પેઠે જ્યાં અભાવનો પ્રત્યક્ષભ્રમ હોય ત્યાં પણ પ્રાતિભાસિક અભાવની ઉત્પત્તિ થતી નથી, અભાવનો ભ્રમ અન્યથાખ્યાતિરૂપ છે. કેમકે રજ્જુ આદિકને વિષે સર્પાદિભ્રમ તેને અન્યથાખ્યાતિરૂપ માનતા નથી, કારણ કે ન્યાયમતવાળા રજ્જુને વિષે સર્પની પ્રતીતિને અન્યથાખ્યાતિ કહે છે, તે સંભવે નહિ; કારણ કે ઇંદ્રિયનો સંબંધ રજ્જુ સાથે તથા રજ્જુના અંશ સાથે છે, સર્પ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ નથી, અને વિષય સાથે સંબંધ થયા વિના ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન થતું નથી; એટલે રજ્જુની જગાએ સર્પની

---

* એનું ન્યાય આગળ કહેવાશે.

પ્રતીતિ થવાથી જે અન્યથાખ્યાતિ તે માનીએ નહિ. આ પ્રકારે પ્રત્યક્ષભ્રમસ્થળને વિષે અન્યથાખ્યાતિનો નિષેધ કરીને અનિર્વચનીયખ્યાતિ માની છે. તેની રીતિ આગળ કહીશું.

આટલી વ્યવસ્થા છે ખરી, તથાપિ જ્યાં અધિષ્ઠાન અને આરોપ્ય ઉભયને પ્રતિબંધક હોય ત્યાં ઉક્ત રીત સંભવતી નથી એટલે સિદ્ધાન્તપક્ષમાં પણ, તે સ્થાને, અન્યથાખ્યાતિ લખી છે. પુષ્પના ઉપર મૂકેલ સ્ફટિકમાં રક્તતાદિ પ્રત્યક્ષભ્રમ થાય છે ત્યાં પુષ્પની રક્તતા સાથે પણ નેત્રનો સંયુક્તસમવાય અથવા સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ છે, ને સ્ફટિક સાથે નેત્રનો સંયોગસંબંધ છે, રક્તતા આરોપ્ય છે, ને સ્ફટિક અધિષ્ઠાન છે, તથા પુષ્પની [illegible] રક્તતા સ્ફટિકમાં પ્રતીત થાય છે, અનિર્વચનીય રક્તતાની સ્ફટિકમાં ઉત્પત્તિ થતી નથી. કેમકે [illegible] રક્તતા સાથે નેત્રનો સંબંધ ન હોય તો વિષય સાથે સંબંધ વિના ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન થાય નહિ એ દોષ લાગુ પડત, પણ નેત્ર સાથે રક્તતાનો સંબંધ છે એટલે દોષનો સંભવ નથી. આ પ્રકારે આરોપ્યનું સંનિધાન હોય ત્યાં તો અન્યથાખ્યાતિ માન્યું છે.

[illegible] સ્વપ્નને વિષે [illegible], આરોપ્ય અને અધિ[illegible] [illegible] અધિષ્ઠાનની પેઠે આરોપ્ય સાથે પણ [illegible] [illegible] સ્વપ્નને વિષે તો નથી, [illegible] [illegible] [illegible] નથી, [illegible] છે, એટલે [illegible] [illegible] પણ [illegible] નથી, [illegible] છે, [illegible] [illegible] [illegible] સંયોગ સંબંધ ન હોય [illegible] [illegible] સ્વપ્નને વિષે [illegible] [illegible] નથી, [illegible] [illegible] અધિષ્ઠાન [illegible] છે, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] સ્વપ્નને વિષે [illegible] [illegible] સાથે [illegible] [illegible], [illegible] તેને વિષે [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] વિષે [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] નથી, [illegible] સ્વપ્નને વિષે [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] છે.

૮૬

અનુપલંભાદિસામગ્રી.

એજ રીતે અભાવપ્રમા પણ બે પ્રકારની છે: પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. નૈયાયિકમતમાં તો ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપરોક્ષજ્ઞાન કહે છે, ને તેથી ભિન્ન જ્ઞાનને પરોક્ષજ્ઞાન કહે છે. જ્યાં અભાવ સાથે ઇંદ્રિયનો વિશેષણતાસંબંધ અથવા સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ હોય ત્યાં અભાવની પ્રત્યક્ષપ્રમા અને પરોક્ષપ્રમા કહેવાય છે. ઉદાહરણ. શ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે ત્યાં શબ્દાભાવની શ્રોત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા છે. એમજ ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ હોય તો નેત્રસંબદ્ધ ભૂતલ સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી ઘટાભાવની નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. પરંતુ પુરુષશૂન્ય ભૂતલને વિષે જ્યાં સ્થાણુમાં પુરુષનો ભ્રમ થાય, ત્યાં પુરુષાભાવ છે તેમ પુરુષાભાવ સાથે નેત્રનો સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે; છતા પણ પુરુષાભાવનુ પ્રત્યક્ષ થતું નથી; એટલે એમ સમજાય છે કે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં ઇંદ્રિય કરણ છે, પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ નથી, પણ પુરુષરૂપ પ્રતિયોગીનો ઉપલંભ કહેતાં તેનું જ્ઞાન છે. ઘટાદિક દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં નેત્ર કરણ છે, પણ અંધકારમાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે નેત્રજન્ય ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, ને એથીજ અંધકારમાં ઘટ હોય ત્યાં નેત્ર ઇંદ્રિય છતે, તેનો ઘટથી સંયોગ છતે, ઘટનો આલોકસંયોગરૂપ સહકારી ન હોવાથી, અંધકારસ્થ ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી. ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે. ઇંદ્રિયથી આલોકનો સંયોગ હેતુ નથી, પણ વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ હેતુ છે. એટલે પ્રકાશસ્થિત પુરુષને અંધકારસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એ ઠેકાણે ઇંદ્રિય સાથે તો આલોકસંયોગ છે, વિષય સાથે નથી. એમજ અંધકારસ્થ પુરુષને પ્રકાશસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં ઇંદ્રિય સાથે આલોકનો સંયોગ નથી, પણ વિષય સાથે છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે નેત્રજન્યજ્ઞાનમાં વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ એ સહકારી છે; છતાં પણ જ્યાં ઘટના પૂર્વદેશને વિષે આલોકસંયોગ હોય, અને પશ્ચિમદેશને વિષે નેત્રસંયોગ હોય, ત્યાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી; પણ થવું તો જોઇએ, કેમકે વિષય સાથે આલોકના સંયોગરૂપ સહકારી છે, અને સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળી નેત્ર ઇંદ્રિય તે કરણ પણ છે. આ ઉપરથી એમ નિયમ ઠરે છે કે ઘટના જે દેશમાં નેત્રનો સંયોગ હોય તેજ દેશમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે. દીપ સૂર્યાદિકની પ્રભાને આલોક કહે છે. જેમ દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, તેમ અભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઇંદ્રિય કરણ છે, અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. આમ છે એટલે સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય છે ત્યાં પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એમજ જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટ હોય નહિ, ઘટસદૃશ અન્ય પદાર્થ હોય તેને વિષે ઘટભ્રમ થતો હોય, ત્યાં તે ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ છે, ઘટાભાવની સાથે ઇંદ્રિયનો સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે, કેમકે ઘટનો તો ભ્રમમાત્રજ છે, ઘટ છે નહિ, ઘટાભાવ છે, ને તેનો ભૂતલ સાથે વિશે-

ષણતાસંબંધ છે; વળી તે તે ભૂતલ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ છે; એટલે ઇન્દ્રિયસંયુક્તભૂતલની સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. ત્યારે અભાવરૂપ વ્યાપારવાળું કરણ ઇન્દ્રિય તો છે, પણ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ જે સહકારી તે નથી. કેમકે ઉપલંભ જે જ્ઞાન તે જ્ઞાન ભ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તેથી કાંઇ અંતર પડતો નથી. જ્યાં ઘટનો ભ્રમ હોય ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તેનો અનુપલંભ નથી, પણ ભ્રમરૂપ ઉપલંભ અર્થાત્ જ્ઞાન છે. આ પ્રકારે અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે ઇન્દ્રિય કરણ છે અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે.

કેવલપ્રતિયોગીના અનુપલંભને સહકારી કહીએ તો સંભવે નહિ. કેમકે સ્તંભને વિષે પિશાચનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે, અને સ્તંભને વિષે પિશાચનો અત્યન્તાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. આ સ્તંભ પિશાચ નથી એવો અનુભવ તો સર્વ કોઇને થાય છે, પણ સ્તંભને વિષે પિશાચ નથી એ અનુભવ થતો નથી. પ્રથમ અનુભવનો વિષય સ્તંભવૃત્તિ અન્યોન્યાભાવ છે, દ્વિતીય અનુભવનો વિષય પિશાચાત્યન્તાભાવ છે ઉભયે અભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેનો અનુપલંભ છે, અને ઇન્દ્રિયસંબદ્ધ જે સ્તંભ તેને વિષે ઉભયે અભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહેલા છે, એટલે પિશાચાન્યોન્યાભાવની પેઠે પિશાચાત્યન્તાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઇએ. એમજ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એ વાત સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે. "આ કાલે મારામાં સુખ નથી," "આ કાલે મારામાં દુઃખ નથી," એ અનુભવ સર્વને થાય છે. એ અનુભવ ન્યાયમતમાં માનસપ્રત્યક્ષરૂપ છે. મનનો સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવ સાથે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, કેમકે સ્વ કહેતાં જે મન તેનાથી સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો આત્મા તેને વિષે વિશેષણતાસંબંધથી સુખાભાવ દુઃખાભાવ રહે છે. એમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવ સાથે પણ મનનો સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, તથાપિ તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; 'મારે વિષે ધર્મ નથી, મારે વિષે અધર્મ નથી' એવો પ્રત્યક્ષ અનુભવ કોઇને થતો નથી. સુખાભાવ દુઃખાભાવનાં પ્રતિયોગી સુખ દુઃખ છે, તેમનો જેમ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છે, તેમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવના પ્રતિયોગી ધર્મ અધર્મ તેમનો પણ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છેજ. આમ છે ત્યારે પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારિસહિત મનથી સુખાભાવ દુઃખાભાવનું જેમ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ ધર્મ અધર્મરૂપ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારિસહિત મનથી ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઇએ. એમજ વાયુને વિષે રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે, ગુરુત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. રૂપાભાવનું પ્રતિયોગી રૂપ છે, ગુરુત્વાભાવનું પ્રતિયોગી ગુરુત્વ છે, ઉભયનો વાયુને વિષે અનુપલંભ છે; નેત્રનો વાયુ સાથે સંયોગસંબંધ થાય છે, અને નેત્રસંયુક્ત વાયુમાં રૂપાભાવ ગુરુત્વાભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહે છે. એટલે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધથી જેમ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ ગુરુત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઇએ; કેમકે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ તો ગુરુત્વાભાવ સાથે પણ નેત્રનો છે. આ બધાં દૃષ્ટાંત ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે ઇન્દ્રિયજન્ય એવા અભાવપ્રત્યક્ષમાં કેવલ અનુપલંભ સહકારી નથી, યોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે. વાયુને વિષે જેમ રૂપનો અનુપલંભ છે તેમ ગુરુત્વનો પણ છે, પણ યોગ્યાનુપલંભ રૂપનોજ છે, ગુરુત્વનો નથી. પ્ર-

૮૬

અનુપલંભાદિસામગ્રી.

એજ રીતે અભાવપ્રમા પણ બે પ્રકારની છે: પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. નૈયાયિકમતમાં તેા ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપરોક્ષજ્ઞાન કહે છે, ને તેથી ભિન્ન જ્ઞાનને પરોક્ષજ્ઞાન કહે છે. જ્યાં અભાવ સાથે ઇંદ્રિયનેા વિશેષણતાસંબંધ અથવા સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ હેાય ત્યાં અભાવની પ્રત્યક્ષપ્રમા અને પરોક્ષપ્રમા કહેવાય છે. ઉદાહરણ. શ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનેા વિશેષણતાસંબંધ છે ત્યાં શબ્દાભાવની શ્રોત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા છે. એમજ ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ હેાય તેા નેત્રસંબદ્ધ ભૂતલ સાથે અભાવનેા વિશેષણતાસંબંધ હેાવાથી ઘટાભાવની નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. પરંતુ પુરુષશૂન્ય ભૂતલને વિષે જ્યાં સ્થાણુમાં પુરુષનેા ભ્રમ થાય, ત્યાં પુરુષાભાવ છે તેમ પુરુષાભાવ સાથે નેત્રનેા સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે; છતાં પણ પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; એટલે એમ સમજાય છે કે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં ઇંદ્રિય કરણ છે, પ્રતિયેાગીનેા અનુપલંભ સહકારી છે. જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રતિયેાગીનેા અનુપલંભ નથી, પણ પુરુષરૂપ પ્રતિયેાગીનેા ઉપલંભ કહેતાં તેનું જ્ઞાન છે. ઘટાદિક દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં નેત્ર કરણ છે, પણ અંધકારમાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે નેત્રજન્ય ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલેાકસંયેાગ સહકારી છે, ને એથીજ અંધકારમાં ઘટ હેાય ત્યાં નેત્ર ઇંદ્રિય છતે, તેનેા ઘટથી સંયેાગ છતે, ઘટનેા આલેાકસંયેાગરૂપ સહકારી ન હેાવાથી, અંધકારસ્થ ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી. ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલેાકસંયેાગ સહકારી છે, ઇંદ્રિયથી આલેાકનેા સંયેાગ હેતુ નથી, પણ વિષય સાથે આલેાકનેા સંયેાગ હેતુ છે. એટલે પ્રકાશસ્થિત પુરુષને અંધકારસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એ ઠેકાણે ઇંદ્રિય સાથે તેા આલેાકસંયેાગ છે, વિષય સાથે નથી. એમજ અંધકારસ્થ પુરુષને પ્રકાશસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં ઇંદ્રિય સાથે આલેાકનેા સંયેાગ નથી, પણ વિષય સાથે છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે નેત્રજન્યજ્ઞાનમાં વિષય સાથે આલેાકનેા સંયેાગ એ સહકારી છે; છતાં પણ જ્યાં ઘટના પૂર્વદેશને વિષે આલેાકસંયેાગ હેાય, અને પશ્ચિમદેશને વિષે નેત્રસંયેાગ હેાય, ત્યાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી; પણ થવું તેા જોઇએ, કેમકે વિષય સાથે આલેાકના સંયેાગરૂપ સહકારી છે, અને સંયેાગરૂપ વ્યાપારવાળી નેત્ર ઇંદ્રિય તે કરણ પણ છે. આ ઉપરથી એમ નિયમ ઠરે છે કે ઘટના જે દેશમાં નેત્રનેા સંયેાગ હેાય તેજ દેશમાં આલેાકસંયેાગ સહકારી છે. દીપ સૂર્યાદિકની પ્રભાને આલેાક કહે છે. જેમ દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલેાકસંયેાગ સહકારી છે, તેમ અભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઇંદ્રિય કરણ છે, અને પ્રતિયેાગીનેા અનુપલંભ સહકારી છે. આમ છે એટલે સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય છે ત્યાં પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એમજ જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટ હેાય નહિ, ઘટસદૃશ અન્ય પદાર્થ હેાય તેને વિષે ઘટભ્રમ થતેા હેાય, ત્યાં તે ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ છે, ઘટાભાવની સાથે ઇંદ્રિયનેા સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે, કેમકે ઘટનેા તેા ભ્રમમાત્રજ છે, ઘટ છે નહિ, ઘટાભાવ છે, ને તેનેા ભૂતલ સાથે વિશે-

યોગ્યતાસંબંધ છે; વળી તે તે ભૂતલ અને ઇન્દ્રિયનો સંયોગ છે; એટલે ઇંદ્રિયસંબદ્ધ ભૂતલની સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. ત્યારે સંબંધરૂપ વ્યાપારવાળું કરણ ઇન્દ્રિય તો છે, પણ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ જે સહકારી તે નથી. કેમકે ઉપલંભ જે જ્ઞાન તે જ્ઞાન ભ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તેથી કાંઈ અંતર પડતો નથી. જ્યાં ઘટનો ભ્રમ હોય ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તેનો અનુપલંભ નથી, પણ ભ્રમરૂપ ઉપલંભ અર્થાત્ જ્ઞાન છે. આ પ્રકારે અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે ઇન્દ્રિય કરણ છે અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે.

કેવલપ્રતિયોગીના અનુપલંભને સહકારી કહીએ તો બને નહિ. કેમકે સ્તંભને વિષે પિશાચનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે, અને સ્તંભને વિષે પિશાચનો અત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. આ સ્તંભ પિશાચ નથી એવો અનુભવ તો સર્વ કોઈને થાય છે, પણ સ્તંભને વિષે પિશાચ નથી એ અનુભવ થતો નથી. પ્રથમ અનુભવનો વિષય સ્તંભવૃત્તિ અન્યોન્યાભાવ છે, દ્વિતીય અનુભવનો વિષય પિશાચાત્યંતાભાવ છે ઉભયે અભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેનો અનુપલંભ છે, અને ઇન્દ્રિયસંબદ્ધ જે સ્તંભ તેને વિષે ઉભયે અભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહેલા છે, એટલે પિશાચાન્યોન્યાભાવની પેઠે પિશાચાત્યંતાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એમજ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એ વાત સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે. "આ કાલે મારામાં સુખ નથી," "આ કાલે મારામાં દુઃખ નથી," એ અનુભવ સર્વને થાય છે. એ અનુભવ ન્યાયમતમાં માનસપ્રત્યક્ષરૂપ છે. મનનો સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવ સાથે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, કેમકે સ્વ શ-રીરમાં જે મન તેનાથી સંયુક્ત નામ સંબંધવાળો આત્મા તેને વિષે વિશેષણતાસંબંધથી સુખાભાવ દુઃખાભાવ રહે છે. એમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવ સાથે પણ મનનો સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, તથાપિ તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; 'મારે વિષે ધર્મ નથી, મારે વિષે અધર્મ નથી' એવો પ્રત્યક્ષ અનુભવ કોઈને થતો નથી. સુખાભાવ દુઃખાભાવનાં પ્રતિયોગી સુખ દુઃખ છે, તેમનો જેમ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છે, તેમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવના પ્રતિયોગી ધર્મ અધર્મ તેમનો પણ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છેજ. આમ છે ત્યારે પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારિસહિત મનથી સુખાભાવ દુઃખાભાવનું જેમ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ ધર્મ અધર્મરૂપ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારિસહિત મનથી ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એમજ વાયુને વિષે રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે, ગુરુત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. રૂપાભાવનું પ્રતિયોગી રૂપ છે, ગુરુત્વાભાવનું પ્રતિયોગી ગુરુત્વ છે, ઉભયેનો વાયુને વિષે અનુપલંભ છે; નેત્રનો વાયુ સાથે સંયોગસંબંધ થાય છે, અને નેત્રસંયુક્ત વાયુમાં રૂપાભાવ ગુરુત્વાભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહે છે. એટલે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધથી જેમ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ ગુરુત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; કેમકે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ તો ગુરુત્વાભાવ સાથે પણ નેત્રનો છે. આ બધાં દૃષ્ટાંત ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે ઇન્દ્રિયજન્ય એવા અભાવપ્રત્યક્ષમાં કેવલ અનુપલંભ સહકારી નથી, યોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે. વાયુને વિષે જેમ રૂપનો અનુપલંભ છે તેમ ગુરુત્વનો પણ છે, પણ યોગ્યાનુપલંભ રૂપનોજ છે, ગુરુત્વનો નથી. પ્ર-

૮૬

અનુપલંભાદિસામગ્રી.

આ રીતે અભાવપ્રમા પણ બે પ્રકારની છે: પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. નૈયાયિકમતમાં તો ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપરોક્ષજ્ઞાન કહે છે ને તેથી ભિન્ન જ્ઞાનને પરોક્ષજ્ઞાન કહે છે. જ્યાં અભાવ સાથે ઇંદ્રિયનો વિશેષણતાસંબંધ અથવા સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ હોય ત્યાં અભાવની પ્રત્યક્ષપ્રમા અને પરોક્ષપ્રમા કહેવાય છે. ઉદાહરણ. શ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે ત્યાં શબ્દાભાવની શ્રોત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા છે. એમજ ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ હોય તો નેત્રસંબદ્ધ ભૂતલ સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી ઘટાભાવની નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. પરંતુ ઇંદ્રિયજન્ય ભૂતલને વિષે જ્યાં સ્થાણુમાં પુરુષનો ભ્રમ થાય, ત્યાં પુરુષાભાવ છે તેના ઇંદ્રિયની સાથે નેત્રનો સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે, છતાં પણ પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એટલે એમ સમજાય છે કે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં ઇંદ્રિય કરણ છે, પરંતુ બીજા અનુપલંભ સહકારી છે. જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ નથી, પણ પુરુષરૂપ પ્રતિયોગીનો ઉપલંભ હોવાનું જ્ઞાન છે. ઘટાદિક દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં નેત્ર કરણ છે, પણ અંધકારમાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, ને જ્યાંજ અંધકારમાં ઘટ હોય ત્યાં જ ઇંદ્રિય છે, તેનો ઘટથી સંયોગ છે, પણ ઘટનો આલોકસંયોગરૂપ સહકારી નહિ હોવાથી, અંધકારસ્થ ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી. ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, ઇંદ્રિયની આલોકનો સંયોગ હેતુ નથી, પણ વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ હેતુ છે એમજ પ્રકાશસ્થિત પુરુષને અંધકારસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એ હેતુથી ઇંદ્રિય સાથે તો આલોકસંયોગ છે, વિષય સાથે નથી. એમજ અંધકારસ્થ પુરુષને પ્રકાશસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં ઇંદ્રિય સાથે આલોકનો સંયોગ નથી, પણ વિષય સાથે છે. આ હેતુથી સિદ્ધ થાય છે કે નેત્રજન્યજ્ઞાનમાં વિષય સાથે આલોકસંયોગ એ સહકારી છે; જ્યાં પણ જ્યાં ઘટના પૂર્વભાગને વિષે આલોકસંયોગ હોય, અને પશ્ચિમભાગને વિષે નેત્રસંયોગ હોય, ત્યાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી; પણ [illegible], કેમકે વિષય સાથે આલોકના સંયોગરૂપ સહકારી છે, અને સંયોગરૂપ [illegible] નેત્ર ઇંદ્રિયનો કરણ પણ છે. આ હેતુથી એમ નિયમ કરે છે કે ઘટના જે દેશમાં નેત્રનો સંયોગ હોય તેજ દેશમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે. કોઈ બુદ્ધિશાળી પ્રમાતાને આમ [illegible] કહે છે. જેમ દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, તેમ અભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઇંદ્રિય કરણ છે, અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. આમ છે એટલે સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય ત્યાં પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એમજ જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટ હોય નહિ, ઘટાભાવ અને [illegible] હોય તેને વિષે ઘટભ્રમ થતો હોય, ત્યાં તે ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ છે, ઘટાભાવની સાથે ઇંદ્રિયનો સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે, કેમકે ઘટનો [illegible], ઘટ છે નહિ, ઘટ ભાસે છે, તે તેનો જ્ઞાન [illegible]

યોગ્યાનુપલબ્ધિ એ વળી તે તે ભૂતલ આદિ ઇન્દ્રિયનો સંયોગ છે; એટલે ઇન્દ્રિયસંબદ્ધ ભૂતલની સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. ત્યારે અભાવપ્રત્યક્ષમાં કરણ ઇન્દ્રિય જ છે, પણ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ જે સહકારી તે નથી. કેમકે ઉપલંભ કે જ્ઞાનને જ્ઞાન ભ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તેથી કાંઈ અંતર પડતો નથી. જ્યાં ઘટનો ભ્રમ હોય ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તેનો અનુપલંભ નથી, પણ ભ્રમરૂપ ઉપલંભ અર્થાત્ જ્ઞાન છે. આ પ્રકારે અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે કરણ ઇન્દ્રિય છે અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે.

કેવળ પ્રતિયોગીના અનુપલંભને સહકારી કહીએ તો ચાલે નહિ, કેમકે સ્તંભને વિષે પિશાચનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે, અને સ્તંભને વિષે પિશાચનો અત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. આ સ્તંભ પિશાચ નથી એવો અનુભવ તો સર્વ કોઈને થાય છે, પણ સ્તંભને વિષે પિશાચ નથી એ અનુભવ થતો નથી. પ્રથમ અનુભવનો વિષય સ્તંભવૃત્તિ અન્યોન્યાભાવ છે, દ્વિતીય અનુભવનો વિષય પિશાચાત્યંતાભાવ છે. ઉભયે અભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેનો અનુપલંભ છે, અને ઇન્દ્રિયસંબદ્ધ જે સ્તંભ તેને વિષે ઉભયે અભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહેલા છે. એટલે પિશાચાન્યોન્યાભાવની પેઠે પિશાચાત્યંતાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એમજ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એ વાત સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે. "આ સમયે મારામાં સુખ નથી," "આ સમયે મારામાં દુઃખ નથી," એ અનુભવ સૌને થાય છે. એ અનુભવ ન્યાયમતમાં માનસપ્રત્યક્ષરૂપ છે. મનનો સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવ સાથે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, કેમકે સ્વ કહેતાં જે મન તેનાથી સંયુક્ત નામ સંબંધવાળો આત્મા તેને વિષે વિશેષણતાસંબંધથી સુખાભાવ દુઃખાભાવ રહે છે. એમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવ સાથે પણ મનનો સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, તથાપિ તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; "મારે વિષે ધર્મ નથી, મારે વિષે અધર્મ નથી" એવો પ્રત્યક્ષ અનુભવ કોઈને થતો નથી. સુખાભાવ દુઃખાભાવના પ્રતિયોગી સુખ દુઃખ છે, તેમનો જેમ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છે, તેમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવના પ્રતિયોગી ધર્મ અધર્મ તેમનો પણ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છેજ. આમ છે ત્યારે પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારીસહિત મનથી સુખાભાવ દુઃખાભાવનું જેમ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ ધર્મ અધર્મરૂપ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારીસહિત મનથી ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એમજ વાયુને વિષે રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે, ગુરુત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. રૂપાભાવનું પ્રતિયોગી રૂપ છે, ગુરુત્વાભાવનું પ્રતિયોગી ગુરુત્વ છે, ઉભયનો વાયુને વિષે અનુપલંભ છે; ત્વચાનો વાયુ સાથે સંયોગસંબંધ થાય છે, અને ત્વક્‌સંયુક્ત વાયુમાં રૂપાભાવ ગુરુત્વાભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહે છે. એટલે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધથી જેમ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું ત્વક્‌પ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ ગુરુત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; કેમકે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ તો ગુરુત્વાભાવ સાથે પણ ત્વચાનો છે. આ બધાં દૃષ્ટાંત ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે ઇન્દ્રિયજન્ય એવા અભાવપ્રત્યક્ષમાં કેવળ અનુપલંભ સહકારી નથી, યોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે. વાયુને વિષે જેમ રૂપનો અનુપલંભ છે તેમ ગુરુત્વનો પણ છે, પણ યોગ્યાનુપલંભ રૂપનોજ છે, ગુરુત્વનો નથી. પ્ર-

૯૬

અનુપલંભાદિસામગ્રી.

એજ રીતે અભાવપ્રમા પણ બે પ્રકારની છે: પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. નૈયાયિકમતમાં તો ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપરોક્ષજ્ઞાન કહે છે, ને તેથી ભિન્ન જ્ઞાનને પરોક્ષજ્ઞાન કહે છે. જ્યાં અભાવ સાથે ઇંદ્રિયનો વિશેષણતાસંબંધ અથવા સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ હોય ત્યાં અભાવની પ્રત્યક્ષપ્રમા અને પરોક્ષપ્રમા કહેવાય છે. ઉદાહરણ. શ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે ત્યાં શબ્દાભાવની શ્રોત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા છે. એમજ ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ હોય તો નેત્રસંબદ્ધ ભૂતલ સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી ઘટાભાવની નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. પરંતુ પુરુષશૂન્ય ભૂતલને વિષે જ્યાં સ્થાણુમાં પુરુષનો ભ્રમ થાય, ત્યાં પુરુષાભાવ છે તેમ પુરુષાભાવ સાથે નેત્રનો સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે; છતાં પણ પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; એટલે એમ સમજાય છે કે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં ઇંદ્રિય કરણ છે, પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ નથી, પણ પુરુષરૂપ પ્રતિયોગીનો ઉપલંભ કહેતાં તેનું જ્ઞાન છે. ઘટાદિક દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં નેત્ર કરણ છે, પણ અંધકારમાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે નેત્રજન્ય ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, ને એથીજ અંધકારમાં ઘટ હોય ત્યા નેત્ર ઇંદ્રિય છતે, તેનો ઘટથી સંયોગ છતે, ઘટનો આલોકસંયોગરૂપ સહકારી ન હોવાથી, અંધકારસ્થ ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી. ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમા આલોકસંયોગ સહકારી છે, ઇંદ્રિયથી આલોકનો સંયોગ હેતુ નથી, પણ વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ હેતુ છે. એટલે પ્રકાશસ્થિત પુરુષને અંધકારસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એ ઠેકાણે ઇંદ્રિય સાથે તો આલોકસંયોગ છે, વિષય સાથે નથી. એમજ અંધકારસ્થ પુરુષને પ્રકાશસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં ઇંદ્રિય સાથે આલોકનો સંયોગ નથી, પણ વિષય સાથે છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે નેત્રજન્યજ્ઞાનમાં વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ એ સહકારી છે; છતાં પણ જ્યાં ઘટના પૂર્વદેશને વિષે આલોકસંયોગ હોય, અને પશ્ચિમદેશને વિષે નેત્રસંયોગ હોય, ત્યાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી; પણ થતું તો જોઇએ, કેમકે વિષય સાથે આલોકના સંયોગરૂપ સહકારી છે, અને સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળી નેત્ર ઇંદ્રિય તે કરણ પણ છે. આ ઉપરથી એમ નિયમ ઠરે છે કે ઘટના જે દેશમાં નેત્રનો સંયોગ હોય તેજ દેશમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે. દીપસૂર્યાદિકની પ્રભાને આલોક કહે છે. જેમ દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, તેમ અભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઇંદ્રિય કરણ છે, અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. આમ છે એટલે સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય છે ત્યાં પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એમજ જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટ હોય નહિ, ઘટસદૃશ અન્ય પદાર્થ હોય તેને વિષે ઘટભ્રમ થતો હોય, ત્યાં તે ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ છે, ઘટાભાવની સાથે ઇંદ્રિયનો સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે, કેમકે ઘટનો તો ભ્રમમાત્રજ છે, ઘટ છે નહિ, ઘટાભાવ છે, ને તેનો ભૂતલ સાથે વિશે-

વિશેષણતાસંબંધ છે; વળી તે ભૂતલ સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ છે; એટલે ઇંદ્રિયસંયુક્ત ભૂતલની સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. ત્યારે અભાવરૂપ આધારવાળું કરણ ઇંદ્રિય તો છે, પણ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ જે સહકારી તે નથી. કેમકે ઉપલંભ જે જ્ઞાન તે જ્ઞાન ભ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તેથી કાંઈ અંતર પડતો નથી. જ્યાં ઘટનો ભ્રમ હોય ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તેનો અનુપલંભ નથી, પણ ભ્રમરૂપ ઉપલંભ અર્થાત્ જ્ઞાન છે. આ પ્રકારે અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે ઇંદ્રિય કરણ છે અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે.

કેવલપ્રતિયોગીના અનુપલંભને સહકારી કહીએ તો ચાલે નહિ, કેમકે સ્તંભને વિષે પિશાચનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે, અને સ્તંભને વિષે પિશાચનો અત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. આ સ્તંભ પિશાચ નથી એવો અનુભવ તો સર્વ કોઈને થાય છે, પણ સ્તંભને વિષે પિશાચ નથી એ અનુભવ થતો નથી. પ્રથમ અનુભવનો વિષય સ્તંભવૃત્તિ અન્યોન્યાભાવ છે, દ્વિતીય અનુભવનો વિષય પિશાચાત્યંતાભાવ છે. ઉભયે અભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેનો અનુપલંભ છે, અને ઇંદ્રિયસંબદ્ધ જે સ્તંભ તેને વિષે ઉભયે અભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહેલા છે, એટલે પિશાચાન્યોન્યાભાવની પેઠે પિશાચાત્યંતાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એમજ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એ વાત સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે. "આ કાલે મારામાં સુખ નથી," "આ કાલે મારામાં દુઃખ નથી," એ અનુભવ સર્વને થાય છે. એ અનુભવ આત્મામાં માનસપ્રત્યક્ષરૂપ છે. મનનો સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવ સાથે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, કેમકે સ્વ કહેતાં જે મન તેનાથી સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો આત્મા તેને વિષે વિશેષણતાસંબંધથી સુખાભાવ દુઃખાભાવ રહે છે. એમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવ સાથે પણ મનનો સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, તથાપિ તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; 'મારે વિષે ધર્મ નથી, મારે વિષે અધર્મ નથી' એવો પ્રત્યક્ષ અનુભવ કોઈને થતો નથી. સુખાભાવ દુઃખાભાવનાં પ્રતિયોગી સુખ દુઃખ છે, તેમનો જેમ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છે, તેમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવના પ્રતિયોગી ધર્મ અધર્મ તેમનો પણ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છેજ. આમ છે ત્યારે પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારીસહિત મનથી સુખાભાવ દુઃખાભાવનું જેમ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ ધર્મ અધર્મરૂપ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારીસહિત મનથી ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એમજ વાયુને વિષે રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે, ગુરુત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. રૂપાભાવનું પ્રતિયોગી રૂપ છે, ગુરુત્વાભાવનું પ્રતિયોગી ગુરુત્વ છે, ઉભયેનો વાયુને વિષે અનુપલંભ છે; નેત્રનો વાયુ સાથે સંયોગસંબંધ થાય છે, અને નેત્રસંયુક્ત વાયુમાં રૂપાભાવ ગુરુત્વાભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહે છે. એટલે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધથી જેમ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ ગુરુત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; કેમકે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ તો ગુરુત્વાભાવ સાથે પણ નેત્રનો છે. આ બધાં દૃષ્ટાંત ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે ઇંદ્રિયજન્ય એવા અભાવપ્રત્યક્ષમાં કેવલ અનુપલંભ સહકારી નથી, યોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે. વાયુને વિષે જેમ રૂપનો અનુપલંભ છે તેમ ગુરુત્વનો પણ છે, પણ યોગ્યાનુપલંભ રૂપનોજ છે, ગુરુત્વનો નથી. પ્ર-

૮૬

અનુપલંભાદિસામગ્રી.

એજ રીતે અભાવપ્રમા પણ બે પ્રકારની છે: પ્રત્યક્ષ અને પરોક્ષ. નૈયાયિકમતમાં તો ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનને અપરોક્ષજ્ઞાન કહે છે, ને તેથી ભિન્ન જ્ઞાનને પરોક્ષજ્ઞાન કહે છે. જ્યાં અભાવ સાથે ઇંદ્રિયનો વિશેષણતાસંબંધ અથવા સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ હોય ત્યાં અભાવની પ્રત્યક્ષપ્રમા અને પરોક્ષપ્રમા કહેવાય છે. ઉદાહરણ. શ્રોત્ર સાથે શબ્દાભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે ત્યાં શબ્દાભાવની શ્રોત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા છે. એમજ ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ હોય તો નેત્રસંબદ્ધ ભૂતલ સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ હોવાથી ઘટાભાવની નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. પરંતુ પુરુષશૂન્ય ભૂતલને વિષે જ્યાં સ્થાણુમાં પુરુષનો ભ્રમ થાય, ત્યાં પુરુષાભાવ છે તેમ પુરુષાભાવ સાથે નેત્રનો સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે; છતાં પણ પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; એટલે એમ સમજાય છે કે અભાવનું પ્રત્યક્ષ થવામાં ઇંદ્રિય કરણ છે, પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય ત્યાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ નથી, પણ પુરુષરૂપ પ્રતિયોગીનો ઉપલંભ કહેતાં તેનું જ્ઞાન છે. ઘટાદિક દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં નેત્ર કરણ છે, પણ અંધકારમાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે નેત્રજન્ય ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, ને એથીજ અંધકારમાં ઘટ હોય ત્યાં નેત્ર ઇંદ્રિય છતે, તેનો ઘટથી સંયોગ છતે, ઘટનો આલોકસંયોગરૂપ સહકારી ન હોવાથી, અંધકારસ્થ ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી. ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, ઇંદ્રિયથી આલોકનો સંયોગ હેતુ નથી, પણ વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ હેતુ છે એટલે પ્રકાશસ્થિત પુરુષને અંધકારસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એ ઠેકાણે ઇંદ્રિય સાથે તો આલોકસંયોગ છે, વિષય સાથે નથી. એમજ અંધકારસ્થ પુરુષને પ્રકાશસ્થ ઘટનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં ઇંદ્રિય સાથે આલોકનો સંયોગ નથી, પણ વિષય સાથે છે. આ ઉપરથી સિદ્ધ થાય છે કે નેત્રજન્યજ્ઞાનમાં વિષય સાથે આલોકનો સંયોગ એ સહકારી જ; છતાં પણ જ્યાં ઘટના પૂર્વદેશને વિષે આલોકસંયોગ હોય, અને પશ્ચિમદેશને વિષે નેત્રસંયોગ હોય, ત્યાં ઘટનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થતું નથી; પણ થવું તો જોઇએ, કેમકે વિષય સાથે આલોકના સંયોગરૂપ સહકારી છે, અને સંયોગરૂપ વ્યાપારવાળી નેત્ર ઇંદ્રિય તે કરણ પણ છે. આ ઉપરથી એમ નિયમ ઠરે છે કે ઘટના જે દેશમાં નેત્રનો સંયોગ હોય તેજ દેશમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે. દીપસૂર્યાદિકની પ્રભાને આલોક કહે છે. જેમ દ્રવ્યના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગ સહકારી છે, તેમ અભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઇંદ્રિય કરણ છે, અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે. આમ છે એટલે સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય છે ત્યાં પુરુષાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. એમજ જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટ હોય નહિ, ઘટસદૃશ અન્ય પદાર્થ હોય તેને વિષે ઘટભ્રમ થતો હોય, ત્યાં તે ભૂતલને વિષે ઘટાભાવ છે, ઘટાભાવની સાથે ઇંદ્રિયનો સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ પણ છે, કેમકે ઘટનો તો ભ્રમમાત્રજ છે, ઘટ છે નહિ, ઘટાભાવ છે, ને તેનો ભૂતલ સાથે વિશે-

ષણતાસંબંધ છે; વળી તે તે ભૂતલ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંયોગ છે; એટલે ઇન્દ્રિયસંબદ્ધ ભૂતલની સાથે અભાવનો વિશેષણતાસંબંધ છે. ત્યારે સંબંધરૂપ વ્યાપારવાળું કરણ ઇન્દ્રિય તો છે, પણ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ જે સહકારી તે નથી. કેમકે ઉપલંભ જે જ્ઞાન તે જ્ઞાન ભ્રમ હોય કે પ્રમા હોય તેથી કાંઇ અંતર પડતો નથી. જ્યાં ઘટનો ભ્રમ હોય ત્યાં ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તેનો અનુપલંભ નથી, પણ ભ્રમરૂપ ઉપલંભ અર્થાત્ જ્ઞાન છે. આ પ્રકારે અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે ઇન્દ્રિય કરણ છે અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ સહકારી છે.

કેવલપ્રતિયોગીના અનુપલંભને સહકારી કહીએ તો ચાલે નહિ, કેમકે સ્તંભને વિષે પિશાચનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે, અને સ્તંભને વિષે પિશાચનો અત્યન્તાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. આ સ્તંભ પિશાચ નથી એવો અનુભવ તો સર્વ કોઇને થાય છે, પણ સ્તંભને વિષે પિશાચ નથી એ અનુભવ થતો નથી. પ્રથમ અનુભવનો વિષય સ્તંભવૃત્તિ અન્યોન્યાભાવ છે, દ્વિતીય અનુભવનો વિષય પિશાચાત્યન્તાભાવ છે ઉભયે અભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેનો અનુપલંભ છે, અને ઇન્દ્રિયસંબદ્ધ જે સ્તંભ તેને વિષે ઉભયે અભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહેલા છે, એટલે પિશાચાન્યોન્યાભાવની પેઠે પિશાચાત્યન્તાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઇએ. એમજ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એ વાત સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે. "આ ક્ષણે મારામાં સુખ નથી," "આ ક્ષણે મારામાં દુઃખ નથી," એ અનુભવ સર્વને થાય છે. એ અનુભવ ન્યાયમતમાં માનસપ્રત્યક્ષરૂપ છે. મનનો સુખાભાવ તથા દુઃખાભાવ સાથે સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, કેમકે સ્વ કહેતાં જે મન તેનાથી સંયુક્ત નામ સંયોગવાળો આત્મા તેને વિષે વિશેષણતાસંબંધથી સુખાભાવ દુઃખાભાવ રહે છે. એમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવ સાથે પણ મનનો સ્વસંયુક્તવિશેષણતાસંબંધ છે, તથાપિ તેમનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી; 'મારે વિષે ધર્મ નથી, મારે વિષે અધર્મ નથી' એવો પ્રત્યક્ષ અનુભવ કોઇને થતો નથી. સુખાભાવ દુઃખાભાવનાં પ્રતિયોગી સુખ દુઃખ છે, તેમનો જેમ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છે, તેમજ ધર્માભાવ અધર્માભાવના પ્રતિયોગી ધર્મ અધર્મ તેમનો પણ અભાવકાલે અનુપલંભ હોય છેજ. આમ છે ત્યારે પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારિસહિત મનથી સુખાભાવ દુઃખાભાવનું જેમ પ્રત્યક્ષ થાય છે તેમ ધર્મ અધર્મરૂપ પ્રતિયોગીના અનુપલંભરૂપ સહકારિસહિત મનથી ધર્માભાવ અધર્માભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઇએ. એમજ વાયુને વિષે રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે, ગુરુત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. રૂપાભાવનું પ્રતિયોગી રૂપ છે, ગુરુત્વાભાવનું પ્રતિયોગી ગુરુત્વ છે, ઉભયેનો વાયુને વિષે અનુપલંભ છે; નેત્રનો વાયુ સાથે સંયોગસંબંધ થાય છે, અને નેત્રસંયુક્ત વાયુમાં રૂપાભાવ ગુરુત્વાભાવ વિશેષણતાસંબંધથી રહે છે. એટલે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધથી જેમ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે, તેમ ગુરુત્વાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ થવું જોઇએ; કેમકે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતાસંબંધ તો ગુરુત્વાભાવ સાથે પણ નેત્રનો છે. આ બધાં દૃષ્ટાંત ઉપરથી એમ સિદ્ધ થાય છે કે ઇન્દ્રિયજન્ય એવા અભાવપ્રત્યક્ષમાં કેવલ અનુપલંભ સહકારી નથી, યોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે. વાયુને વિષે જેમ રૂપનો અનુપલંભ છે તેમ ગુરુત્વનો પણ છે, પણ યોગ્યાનુપલંભ રૂપનોજ છે, ગુરુત્વનો નથી. પ્ર-

ત્યક્ષયોગ્યની અપ્રતીતિ તેને યોગ્યાનુપલંભ કહે છે, રૂપ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, પણ ગુરુત્વ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, કેમકે ત્રાજવાંના ઉંચા નીચા થવાથી ગુરુત્વની તો અનુમિતિ થાય છે, કોઇ ઇંદ્રિયથી ગુરુત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. આમ હોવાથી ગુરુત્વ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે તેનો અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી. એમજ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં પ્રત્યક્ષયોગ્ય સુખનો અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય દુઃખનો અનુપલંભ હોવાથી યોગ્યાનુપલંભરૂપ સહકારીનો સંભવ છે; પણ ધર્માભાવ અધર્માભાવનું આત્મામાં માનસપ્રત્યક્ષ થતું નથી કેમકે ધર્માધર્મનો અનુપલંભ છતાં તે અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી; ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષવેદ્ય નથી કેવલ શાસ્ત્રવેદ્ય છે.

૯૭

અનુપલંભનિર્ણય.

એમજ સ્તંભને વિષે પિશાચાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ત્યાં પણ પિશાચરૂપ પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ તો છે, પરંતુ પિશાચ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે યોગ્યાનુપલંભ નથી, કેમકે પ્રત્યક્ષયોગ્ય પ્રતિયોગીના અનુપલંભનેજ યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય છે; પિશાચાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે તેનો અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી.

આને વિષે શંકા છે. સ્તંભને વિષે પિશાચનો જે ભેદ તે પણ પ્રત્યક્ષ ન થવો જોઇએ, કેમકે પિશાચાન્યોન્યાભાવ તેજ પિશાચભેદ છે, તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે, ને તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાથી, યોગ્યાનુપલંભના અભાવને લીધે, પિશાચાત્યંતાભાવની પેઠે, પિશાચાન્યોન્યાભાવ પણ અપ્રત્યક્ષ થવો જોઇએ. કદાપિ સિદ્ધાન્તી આનું સમાધાન આ પ્રકારે કરશે. યોગ્યાનુપલંભનું સ્વરૂપ કહ્યું તેવું નથી; પ્રત્યક્ષયોગ્ય એવા અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીના અનુપલંભને યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય છે, અને પ્રતિયોગી પોતે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે ન હોય, પણ અભાવનું જે અધિકરણ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય જોઇએ, ને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ જોઇએ સ્તંભને વિષે જે પિશાચાન્યોન્યભાવ તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે; તે તો પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, અને તેને પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાની અપેક્ષા પણ નથી; પિશાચાન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ જે સ્તંભ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે યોગ્યાનુપલંભ છેજ; એટલે પિશાચના અન્યોન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ સ્તંભને વિષે સંભવે છે. સિદ્ધાંતી આવું સમાધાન કરે તો તે સંભવતું નથી; કેમકે એમ માનતાં જે સિદ્ધ થશે તે આ પ્રમાણે થશે. અભાવનો પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે અયોગ્ય હોય, પણ અભાવનું અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય અને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુ-

યોગ્ય હોય, એટલે તે બે અનુપલંભ કહેવાય અને તે અભાવપ્રત્યક્ષમાં સહકારી થાય. આવું માનીએ તો * સ્તંભને વિષે જે પિશાચાન્યોન્યાભાવ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવો જોઈએ; કેમકે આત્માને વિષે જે ધર્માભાવ અધર્માભાવ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવા જોઈએ; કેમકે સ્તંભવૃત્તિ પિ-શાચાન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ સ્તંભ છે, તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, આત્મવૃત્તિ ધર્માભાવ અધર્માભાવનું અધિકરણ આત્મા પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે; માત્ર એટલો તફાવત છે કે સ્તંભ બાહ્યેન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, એટલે સ્તંભને વિષે પિશાચાન્યોન્યાભાવનું બાહ્યેન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ, આત્મા માનસપ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે આત્માને વિષે ધર્માભાવ અધર્માભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. વાયુને પણ જો પ્રત્યક્ષયોગ્ય માનીએ તો વાયુવૃત્તિ ગુરુત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. વાયુને પ્રત્યક્ષયોગ્ય ન માનીએ તો વાયુવૃત્તિ રૂપાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઈએ, અને વાયુને વિષે જે રૂપાભાવ તે પ્રત્યક્ષ છે એવો સિદ્ધાન્ત છે, તેમ અનુભવથી પણ સિદ્ધ છે, જે વિષે આગળ સ્પષ્ટતા થશે. તથાપિ સિદ્ધાંતી એમ સમાધાન કરે છે કે યોગ્યાનુપલંભ બે પ્રકારનો છે: એક પ્રત્યક્ષયોગ્ય પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ છે, ને બીજો પ્રત્યક્ષયોગ્ય અધિકરણમાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ છે. અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રથમ અનુપલંભ સહકારી છે, એટલે અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે અયોગ્ય હોય, પણ અત્યંતાભાવનો જે પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય તેનો અનુપલંભ તેના અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે. અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં બીજા પ્રકારનો અનુપલંભ સહકારી છે, એટલે અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે ન હોય પણ અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય અને તેમાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ હોય એટલે તે અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી થાય છે. આમ છે એટલે હવે પણ દોષનો અવકાશ નથી. સ્તંભને વિષે પિશાચાત્યન્તાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ, તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે સ્તંભવૃત્તિ પિશાચાત્યન્તાભાવ [illegible] પ્રત્યક્ષ [illegible] સ્તંભવૃત્તિ પિશાચાન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ સ્તંભ છે તે પ્રત્યક્ષ છે, એટલે સ્તંભને વિષે પિશાચાન્યોન્યાભાવ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આત્મવૃત્તિ સુખાભાવ દુઃખાભાવના પ્રતિયોગી સુખ અને દુઃખ તે યો-ગ્યપ્રત્યક્ષ છે, એટલે તેમના અત્યંતાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે. ધર્મ અધર્મ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે તેમના અત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. [illegible] રૂપ યોગ્ય છે એટલે વાયુને વિષે રૂપાત્યન્તાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ગુરુત્વનું પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે વાયુને વિષે ગુરુત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ ઉપરથી નિશ્ચય કરતાં એ પ્રકાર સિદ્ધ થયો કે અધિકરણને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ એ બે મળી અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે, અને પ્રતિયોગીને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા અને પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ એ બે મળી અત્યંતાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે. આવો નિયમ સ્વીકારીએ તો તે પણ [illegible] નથી. એનું કારણ એમ છે કે અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણની યોગ્યતા જો હેતુ હોય તો વાયુને વિષે રૂપવદ્ભેદનું* જે પ્રત્યક્ષ

* રૂપવાળા પદાર્થોથી વાયુનો ભેદ (= અન્યોન્યાભાવ) છે એવું પ્રત્યક્ષ.

ત્યક્ષયોગ્યની અપ્રતીતિ તેને યોગ્યાનુપલંભ કહે છે, રૂપ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, પણ ગુરુત્વ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, કેમકે ત્રાજવાંના ઉંચા નીચા થવાથી ગુરુત્વની તો અનુમિતિ થાય છે, કોઇ ઇંદ્રિયથી ગુરુત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. આમ હોવાથી ગુરુત્વ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે તેનો અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી. એમજ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં પ્રત્યક્ષયોગ્ય સુખનો અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય દુઃખનો અનુપલંભ હોવાથી યોગ્યાનુપલંભરૂપ સહકારીનો સંભવ છે; પણ ધર્માભાવ અધર્માભાવનું આત્મામાં માનસપ્રત્યક્ષ થતું નથી કેમકે ધર્માધર્મનો અનુપલંભ છતાં તે અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી; ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષવેદ્ય નથી કેવલ શાસ્ત્રવેદ્ય છે.

૮૯

અનુપલંભનિર્ણય.

એમજ સ્તંભને વિષે પિશાચાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ત્યાં પણ પિશાચરૂપ પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ તો છે, પરંતુ પિશાચ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે યોગ્યાનુપલંભ નથી, કેમકે પ્રત્યક્ષયોગ્ય પ્રતિયોગીના અનુપલંભનેજ યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય છે; પિશાચાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે તેનો અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી.

આને વિષે શંકા છે. સ્તંભને વિષે પિશાચનો જે ભેદ તે પણ પ્રત્યક્ષ ન થવો જોઇએ, કેમકે પિશાચાન્યોન્યાભાવ તેજ પિશાચભેદ છે, તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે, ને તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાથી, યોગ્યાનુપલંભના અભાવને લીધે, પિશાચાત્યંતાભાવની પેઠે, પિશાચાન્યોન્યાભાવ પણ અપ્રત્યક્ષ થવો જોઇએ. કદાપિ સિદ્ધાન્તી આનું સમાધાન આ પ્રકારે કરશે. યોગ્યાનુપલંભનું સ્વરૂપ કહ્યું તેવું નથી; પ્રત્યક્ષયોગ્ય એવા અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીના અનુપલંભને યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય છે, અને પ્રતિયોગી પોતે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે ન હોય, પણ અભાવનું જે અધિકરણ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય જોઇએ, ને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ જોઇએ સ્તંભને વિષે જે પિશાચાન્યોન્યાભાવ તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે; તે તો પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, અને તેને પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાની અપેક્ષા પણ નથી; પિશાચાન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ જે સ્તંભ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે યોગ્યાનુપલંભ છેજ; એટલે પિશાચના અન્યોન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ સ્તંભને વિષે સંભવે છે. સિદ્ધાંતી આવું સમાધાન કરે તો તે સંભવતું નથી; કેમકે એમ માનતાં જે સિદ્ધ થશે તે આ પ્રમાણે થશે. અભાવનો પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે અયોગ્ય હોય, પણ અભાવનું અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય અને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુ-

યોગ્ય હોય, એટલે તે યોગ્યાનુપલમ્ભ કહેવાય અને તે અભાવપ્રત્યક્ષમાં સહકારી થાય. આવું માનીએ તો સ્તમ્ભને વિષે જે પિશાચાત્યન્તાભાવ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવો જોઇએ; તેમજ આત્માને વિષે જે ધર્માભાવ અધર્માભાવ તે પણ પ્રત્યક્ષ થવા જોઇએ; કેમકે સ્તમ્ભરૂપિ પિશાચાત્યન્તાભાવનું અધિકરણ સ્તમ્ભ છે, તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, આત્મરૂપિ ધર્માભાવ અધર્માભાવનું અધિકરણ આત્મા પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે; માત્ર એટલો તફાવત છે કે સ્તમ્ભ બાહ્યેન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, એટલે સ્તમ્ભને વિષે પિશાચાત્યન્તાભાવનું બાહ્યેન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષ થવું જોઇએ, આત્મા માનસપ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે આત્માને વિષે ધર્માભાવ અધર્માભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થવું જોઇએ. વાયુને પણ જો પ્રત્યક્ષયોગ્ય માનીએ તો વાયુરૂપિ ગુરુત્વાભાવનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઇએ. વાયુને પ્રત્યક્ષયોગ્ય ન માનીએ તો વાયુરૂપિ રૂપાભાવનું પણ પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઇએ, અને વાયુને વિષે જે રૂપાભાવ તે પ્રત્યક્ષ છે એવો સિદ્ધાન્ત છે, તેમ અનુભવથી પણ સિદ્ધ છે, જે વિષે આગળ સ્પષ્ટતા થશે. કદાપિ સિદ્ધાંતી એમ સમાધાન કરે કે યોગ્યાનુપલમ્ભ બે પ્રકારનો છેઃ એક પ્રત્યક્ષયોગ્ય પ્રતિયોગીનો અનુપલમ્ભ તે યોગ્યાનુપલમ્ભ છે, ને બીજો પ્રત્યક્ષયોગ્ય અધિકરણમાં પ્રતિયોગીનો અનુપલમ્ભ તે યોગ્યાનુપલમ્ભ છે. અત્યન્તાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રથમ અનુપલમ્ભ સહકારી છે, એટલે અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે અયોગ્ય હોય, પણ અત્યન્તાભાવનો જે પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય તેનો અનુપલમ્ભ જ અત્યન્તાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે. અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં બીજા પ્રકારનો અનુપલમ્ભ સહકારી છે; એટલે અન્યોન્યાભાવનો પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે ન હોય પણ અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય અને તેમાં પ્રતિયોગીનો અનુપલમ્ભ હોય એટલે તે અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી થાય છે. આમ છે એટલે કંઈ પણ દોષનો અવકાશ નથી. સ્તમ્ભને વિષે પિશાચાત્યન્તાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ, તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે સ્તમ્ભરૂપિ પિશાચાત્યન્તાભાવ અપ્રત્યક્ષ છે; સ્તમ્ભરૂપિ પિશાચાન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ સ્તમ્ભ છે તે પ્રત્યક્ષ છે, એટલે સ્તમ્ભને વિષે પિશાચાન્યોન્યાભાવ પ્રત્યક્ષ છે. આત્મરૂપિ સુખાત્યન્તાભાવ દુઃખાત્યન્તાભાવના જે પ્રતિયોગી સુખ અને દુઃખ તે માનસપ્રત્યક્ષયોગ્ય છે; એટલે તેમના અત્યન્તાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે. ધર્મ અધર્મ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે તેમના અત્યન્તાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. રૂપગુણ તો પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે વાયુને વિષે રૂપાત્યન્તાભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ગુરુત્વગુણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે વાયુને વિષે ગુરુત્વાત્યન્તાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે નિયમ કરતાં એ પ્રકાર સિદ્ધ થયો કે અધિકરણને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા અને પ્રતિયોગીનો અનુપલમ્ભ એ બે વાત અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે; અને પ્રતિયોગીને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા અને પ્રતિયોગીનો અનુપલમ્ભ એ બે વાત અત્યન્તાભાવના પ્રત્યક્ષમાં સહકારી છે. આવો નિયમ સિદ્ધાંતી કરે તો તે પણ સંભવતો નથી. તેનું કારણ એમ છે કે અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણની યોગ્યતા જો હેતુ હોય તો વાયુને વિષે રૂપવદ્ભેદનું* જે પ્રત્યક્ષ

---

* રૂપવાળા પદાર્થોથી વાયુનો ભેદ (= અન્યોન્યાભાવ) છે, એનું પ્રત્યક્ષ.

ત્યક્ષયોગ્યની અપ્રતીતિ તેને યોગ્યાનુપલંભ કહે છે, રૂપ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે, પણ ગુરુત્વ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, કેમકે ત્રાજવાંના ઉંચા નીચા થવાથી ગુરુત્વની તો અનુમિતિ થાય છે, કોઇ ઇંદ્રિયથી ગુરુત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. આમ હોવાથી ગુરુત્વ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે તેનો અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી. એમજ આત્માને વિષે સુખાભાવ દુઃખાભાવનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યાં પ્રત્યક્ષયોગ્ય સુખનો અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય દુઃખનો અનુપલંભ હોવાથી યોગ્યાનુપલંભરૂપ સહકારીનો સંભવ છે; પણ ધર્માભાવ અધર્માભાવનું આત્મામાં માનસપ્રત્યક્ષ થતું નથી કેમકે ધર્માધર્મનો અનુપલંભ છતાં તે અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી; ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષવેદ્ય નથી કેવલ શાસ્ત્રવેદ્ય છે.

૮૭

અનુપલંભનિર્ણય.

એમજ સ્તંભને વિષે પિશાચાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ત્યાં પણ પિશાચરૂપ પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ તો છે, પરંતુ પિશાચ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે યોગ્યાનુપલંભ નથી, કેમકે પ્રત્યક્ષયોગ્ય પ્રતિયોગીના અનુપલંભનેજ યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય છે; પિશાચાત્યંતાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે તેનો અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ નથી.

આને વિષે શંકા છે. સ્તંભને વિષે પિશાચનો જે ભેદ તે પણ પ્રત્યક્ષ ન થવો જોઇએ, કેમકે પિશાચાન્યોન્યાભાવ તેજ પિશાચભેદ છે, તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે, ને તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાથી, યોગ્યાનુપલંભના અભાવને લીધે, પિશાચાત્યંતાભાવની પેઠે, પિશાચાન્યોન્યાભાવ પણ અપ્રત્યક્ષ થવો જોઇએ. કદાપિ સિદ્ધાન્તી આનું સમાધાન આ પ્રકારે કરશે. યોગ્યાનુપલંભનું સ્વરૂપ કહ્યું તેવું નથી; પ્રત્યક્ષયોગ્ય એવા અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીના અનુપલંભને યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય છે, અને પ્રતિયોગી પોતે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે ન હોય, પણ અભાવનું જે આધિકરણ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય જોઇએ, ને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ જોઇએ સ્તંભને વિષે જે પિશાચાન્યોન્યાભાવ તેનો પ્રતિયોગી પિશાચ છે; તે તો પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, અને તેને પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોવાની અપેક્ષા પણ નથી: પિશાચાન્યોન્યાભાવનું અધિકરણ જે સ્તંભ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે એટલે યોગ્યાનુપલંભ છેજ; એટલે પિશાચના અન્યોન્યાભાવનું પ્રત્યક્ષ સ્તંભને વિષે સંભવે છે. સિદ્ધાંતી આવું સમાધાન કરે તો તે સંભવતું નથી; કેમકે એમ માનતાં જે સિદ્ધ થશે તે આ પ્રમાણે થશે. અભાવનો પ્રતિયોગી પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય કે અયોગ્ય હોય, પણ અભાવનું અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય અને તેને વિષે પ્રતિયોગીનો અનુ-

આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે. योग्ये अनुपलम्भः योग्यानुपलम्भः (યોગ્યને વિષે અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ) એમ સપ્તમીસમાસ કરીએ તો અધિકરણને વિષે પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ સિદ્ધ થાય; યોગ્યનો અનુપલંભ એમ ષષ્ઠીસમાસ કરીએ તો પ્રતિયોગીમાં પ્રત્યક્ષયોગ્યતા આવે અને ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ સિદ્ધ થાય. એક એક પ્રકારના યોગ્યાનુપલંભ માનવામાં દોષ આવ્યા. તેમજ અન્યોન્યાભાવના પ્રત્યક્ષમાં અધિકરણયોગ્યતાનો સાધક સપ્તમીસમાસવાળો યોગ્યાનુપલંભ માનીએ, અને સંસર્ગાભાવના પ્રત્યક્ષમાં પ્રતિયોગીની યોગ્યતાનો સાધક ષષ્ઠીસમાસવાળો યોગ્યાનુપલંભ સહકારી માનીએ, તો અભાવભેદથી ભેદનો અંગીકાર પ્રાપ્ત થાય, પણ તેને વિષે એ દોષ બતાવ્યો ત્યારે અન્ય પ્રકારનો અનુપલંભ સહકારી હોવો જોઈએ; ત્યારે યોગ્યાનુપલંભ એ શબ્દમાં સપ્તમીસમાસ કે ષષ્ઠીસમાસ નથી, પણ 'નીલઘટ' એ શબ્દની પેઠે કર્મધારયસમાસ છે. તેની રીતિ આ પ્રકારની છે. नीलश्चासौ घटः (નીલ છે એ તે ઘટ) એમ વિગ્રહ કરતાં નીલઘટમાં જે પ્રકૃત સમાસ છે તેને વ્યાકરણમાં કર્મધારયસમાસ કહે છે. આ કર્મધારયસમાસ હોય, ત્યાં પૂર્વપદાર્થનો ઉત્તરપદાર્થથી અભેદ પ્રતીત થાય છે. નીલઘટ એ સ્થળે કર્મધારયસમાસ માનતાં નીલપદાર્થનો ઘટપદાર્થથી અભેદ પ્રતીત થાય છે. એમજ योग्यश्चासौ अनुपलम्भः योग्यानुपलम्भः (યોગ્ય જે અનુપલંભ તે યોગ્યાનુપલંભ) એમ કર્મધારયસમાસ કરીએ તો યોગ્યાનુપલંભ એ શબ્દમાં યોગ્યપદાર્થનો અનુપલંભ એ પદાર્થથી અભેદ પ્રતીત થાય છે. આમ છે એટલે અભાવનાં પ્રતિયોગી અને અધિકરણ બન્ને ભલે હોય, તેમની યોગ્યતાનું કામ નથી, અનુપલંભને વિષે યોગ્યતા જોઈએ. જ્યાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ યોગ્ય હોય, ત્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, જ્યાં પ્રતિયોગીનો અનુપલંભ અયોગ્ય હોય ત્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. અનુપલંભને વિષે યોગ્યતા કે અયોગ્યતા આ પ્રકારે હોય છે; ઉપલંભના અભાવને અનુપલંભ કહે છે; પ્રતીતિ, જ્ઞાન, ઉપલંભ એ બધા પર્યાય શબ્દો છે. પ્રતિયોગીની પ્રતીતિનો અભાવ એ અનુપલંભ શબ્દનો અર્થ છે; એટલે ઇન્દ્રિયથી ઘટાભાવના પ્રત્યક્ષમાં ઘટની પ્રતીતિનો અભાવ સહકારી છે, ઘટાભાવનું જ્ઞાન પ્રમારૂપ થાય છે, અને ઘટજ્ઞાનનો અભાવ ઘટાભાવપ્રમાનું સહકારી કારણ છે. એ જે ઘટજ્ઞાનનો અભાવ તે યોગ્ય હોવો જોઈએ. ઘટજ્ઞાનાભાવનેજ ઘટાનુપલંભ કહીએ છીએ, એટલે એ અભાવરૂપ અનુપલંભને વિષે અન્ય પ્રકારની યોગ્યતા તો સંભવે નહિ, પણ જો અનુપલંભનો ઉપલંભરૂપ પ્રતિયોગી યોગ્ય હોય તો અનુપલંભને યોગ્ય કહીએ છીએ; અને જો અનુપલંભનો ઉપલંભરૂપ પ્રતિયોગી અયોગ્ય હોય તો અનુપલંભને અયોગ્ય કહીએ છીએ. આ ઉપરથી એટલું સિદ્ધ થયું કે યોગ્ય ઉપલંભના અભાવરૂપ જે યોગ્યાનુપલંભ તે સહકારી છે. આ રીતે, અનુપલંભની યોગ્યતાનું પર્યવસાન ઉપલંભની યોગ્યતાને વિષે થાય છે, એટલે ઉપલંભને વિષે યોગ્યતા જોઈએ. યોગ્ય ઉપલંભનો અભાવ યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય છે, ને ઉપલંભની યોગ્યતાનો વ્યવહાર અનુપલંભને વિષે થાય છે. પ્રકૃતમાં યોગ્ય ઉપલંભના અભાવને યોગ્યાનુપલંભ કહેવો યોગ્ય છે, અને ઉપલંભરૂપ પ્રતિયોગિદ્વારે અનુપલંભને યોગ્ય કહેવો તે નિષ્ફળ છે, તો પણ

વ્યાકરણની મર્યાદા પ્રમાણે યોગ્યાનુપલભ શબ્દનો અર્થ કરીએ ત્યારે યોગ્યતાની પ્રતીતિ અનુપલંભને વિષેજ થાય છે, એટલે ઉપલંભવૃત્તિ જે મુખ્યયોગ્યતા તેનો અનુપલભને વિષે આરોપ કરેલો છે. આ ઉપરથી એમ સિદ્ધ થયું કે જ્યાં પ્રતિયોગીના યોગ્ય ઉપલંભનો અભાવ હોય ત્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યાં પ્રતિયોગીની સત્તાથી નિયમે કરીને પ્રતિયોગીના ઉપલંભની સત્તા હોય ત્યાં તે ઉપલંભ યોગ્ય કહેવાય, ને તે ઉપલભનો અભાવ જે અનુપલંભ તે પણ યોગ્ય કહેવાય. જ્યાં પ્રતિયોગી સતે પણ નિયમે કરીને પ્રતિયોગીનો ઉપલંભ ન થાય ત્યા તે ઉપલભ અયોગ્ય છે, ને તેના અભાવરૂપ અનુપલભ પણ અયોગ્ય કહેવાય છે. કેમકે આલોકને વિષે ઘટની સત્તા હોય ત્યારે નિયમે કરીને ઘટનો ઉપલંભ થાય છે, એટલે એ સ્થાને ઘટનો ઉપલંભ યોગ્ય છે, ને તેનો અનુપલંભ પણ યોગ્ય છે. તેમજ સંયોગસબંધથી જ્યાં પિશાચ હોય ત્યાં પિશાચસત્તાથી નિયમે કરીને પિશાચનો ઉપલંભ થતો નથી, એટલે પિશાચનો ઉપલંભ અયોગ્ય છે, ને તેનો અભાવ જે પિશાચાનુપલંભ તે પણ અયોગ્ય છે. આ પ્રકારે જે ઘટાનુપલભ યોગ્ય છે તે ઘટાભાવના પ્રત્યક્ષને વિષે સહકારી છે. પિશાચાનુપલભ યોગ્ય નથી તો પિશાચાનુપલભથી પિશાચાત્યંતાભાવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. યદ્યપિ ઘટાભાવાધિકરણને વિષે ઘટની સત્તા તથા ઘટોપલંભની સત્તા સંભવતી નથી, તથાપિ ઘટનો તથા ઘટોપલંભનો એવો આરોપ થાય છે કે **यदि भूतले घटः स्यात्तदा घटोपलम्भः स्यात्**—જો ભૂતલ ઉપર ઘટ હોત તો ઘટોપલંભ થાત, એટલે ઘટાભાવાધિકરણને વિષે પણ આરોપિત ઘટની સત્તા, અને ઘટાનુપલભ સતે પણ આરોપિત ઘટોપલભની સત્તા, સંભવે છે. આમ છે, એટલે નિશ્ચિતાર્થ એ પ્રમાણે છે કે જ્યાં અભાવના અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીનો આરોપ કરતાં પ્રતિયોગીના ઉપલંભનો પણ આરોપ નિયમે કરીને થયા વિના રહે નહિ, ત્યાં ઉપલંભ યોગ્ય છે, ને અનુપલંભ પણ યોગ્ય છે, અને તે અધિકરણમા તે અભાવ પણ પ્રત્યક્ષ છે; જ્યાં અભાવના અધિકરણને વિષે પ્રતિયોગીનો આરોપ કર્યા છતા નિયમે કરીને પ્રતિયોગીના ઉપલભનો આરોપ થતો નથી ત્યાં તે અભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. જેમકે અંધકારમાં ઘટાભાવ, જે પ્રત્યક્ષ નથી, કેમકે અત્ર ઘટ હોય તો ઉપલંભ થયા વિના રહે નહિ એ પ્રકારે ઘટના આરોપ સાથે નિયમે કરીને ઘટોપલભનો આરોપ ત્યાં કરી શકાતો નથી, ને તેથીજ અંધકારમાં ઘટનું પ્રત્યક્ષ થતુ નથી. સ્તભને વિષે પિશાચનો ભેદ પ્રત્યક્ષ છે કેમકે 'જો તાદાત્મ્યે કરીને સ્તંભને વિષે પિશાચ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત' એ રીતે સ્તંભવૃત્તિ તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને પિશાચનો આરોપ કરતાં પિશાચના ઉપલંભનો આરોપ નિયમે કરીને થાય છે. સ્તભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી તો સ્તભ પોતે છે, ને તેનો નિયમે કરીને ઉપલંભ થાય છે, તેમજ પિશાચ પણ જો તાદાત્મ્યસબંધે કરીને સ્તંભને વિષે હોત તો સ્તંભની પેઠે તેનો પણ નિયમે કરીને ઉપલંભ થાતજ, એટલે તેના ઉપલંભનો અભાવ હોવાથી સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસબંધે કરીને પિશાચ નથી. એટલે પિશાચનો સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધાવચ્છિન્ન અભાવ છે; ને અભાવનેજ અન્યોન્યાભાવ કહે છે. સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ તથા સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચાત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી, કેમકે 'સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સ-

સમવાયસંબંધથી જો વિશાલ હોય તો તેનો અવશ્ય ઉપલંભ થાય ' એ પ્રકારે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી વિશાલનો સ્તંભને વિષે આરોપ કરતાં વિશાલના ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી. જ્યાં સ્મશાનમાં વૃક્ષાદિકને વિષે સંયોગસંબંધથી વિશાલ રહે છે અને પોતાના અવયવોને વિષે સમવાયસંબંધથી રહે છે ત્યાં પણ વિશાલનો ઉપલંભ થતો નથી. જો સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી જે કાંઇ રહેતું હોય તે સર્વનો ઉપલંભ થતો હોય તો સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી વિશાલનો આરોપ કરતાં વિશાલના ઉપલંભનો આરોપ થાય. પણ સ્તંભને વિષે દ્વ્યણુકાદિકનો સંયોગ છે, વાયુનો સંયોગ છે, અને દ્વ્યણુક તથા વાયુ સંયોગસંબંધથી સ્તંભવૃત્તિ છે, પણ તેમનો ઉપલંભ થતો નથી; એમજ સમવાયસંબંધથી ગુરુત્વાદિ અપ્રત્યક્ષ ગુણો સ્તંભને વિષે રહે છે, તેમનો પણ ઉપલંભ થતો નથી. આમ છે એટલે સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધથી કે સમવાયસંબંધથી વિશાલનો આરોપ કરતાં તેના ઉપલંભનો આરોપ બનતો નથી; અને સ્તંભને વિષે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન વિશાલાભાવ તથા સમવાયસંબંધાવચ્છિન્ન વિશાલાભાવ અપ્રત્યક્ષ છે. જ્યાં તાદાત્મ્યસંબંધથી વિશાલ હોય ત્યાં નિયમે કરીને, વિશાલનો ઉપલંભ થતો નથી, કેમકે તાદાત્મ્યસંબંધથી તો વિશાલને વિષે વિશાલ છે, ને ઉપલંભ થતો નથી, એટલે તાદાત્મ્યસંબંધથી વિશાલનો આરોપ કરે પણ, નિયમે કરીને, વિશાલના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી. જોકે અન્યોન્યાભાવની રીતિએ અન્યોન્યાભાવમાં પણ લાગુ થાય છે, તથાપિ એક અન્ય પ્રકારે ભેદ છે. સ્તંભને વિષે જે તાદાત્મ્યસંબંધથી હોય તેનો નિયમે કરીને ઉપલંભ થાય છે. સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી સ્તંભજ છે, અન્ય કાંઇ નથી, અને સ્તંભનો નિયમે કરીને ઉપલંભ થાય છે. અન્ય કોઇ પદાર્થ સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી રહેતો હોત તો તે પણ સ્તંભની પેઠે ઉપલંભ થવો જોઇએ, એટલે તાદાત્મ્યસંબંધથી સ્તંભને વિષે વિશાલનો આરોપ કરતાં નિયમે કરીને તેના ઉપલંભનો આરોપ થાય છે. આ રીતે સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યથી વિશાલનો આરોપ કરતાં, વિશાલોપલંભનો પણ આરોપ થાય છે; એટલે સ્તંભને વિષે વિશાલભેદ પ્રત્યક્ષ થાય છે. એજ સ્તંભને વિષે વિશાલવત્‌નો ભેદ અપ્રત્યક્ષ છે કેમકે ' જો તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને સ્તંભ વિશાલવત્‌ હોય તો વિશાલવત્ત્વે કરીને [illegible] ઉપલંભ થાય, ' એ પ્રકારે સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને વિશાલવત્‌નો આરોપ [illegible] વિશાલવત્‌ના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી. વિશાલવત્‌ વૃક્ષાદિકને વિષે વિશાલવત્ત્વે ઉપલંભ થતો નથી, એટલે સ્તંભમાં પણ વિશાલવત્‌નો ભેદ અપ્રત્યક્ષ છે, વિશાલના ભેદની પેઠે પ્રત્યક્ષ નથી. આ પ્રકારે બુદ્ધિમાન્ અનુભવથી જોઇ લેશે. જ્યાં પ્રતિયોગીના ઉપલંભનો આરોપ સંભવે ત્યાં અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય છે.

૯૯

ઉદાહરણ.

' આત્માને વિષે જો સુખ કે દુઃખ હોય તો તેનો ઉપલંભ થાય ' એ પ્રકારે આત્મકું

ને વિષે સુખ દુઃખનો આરોપ કરતાં તેના ઉપલંભનો, નિયમે કરીને, આરોપ થાય છે; કેમકે સુખ દુઃખ કોઇ વાર પણ અજ્ઞાત થતાં નથી, જ્ઞાતજ થાય છે, એટલે સુખ દુઃખનો આરોપ થતાં તેના ઉપલંભનો પણ નિયમે કરીને આરોપ થાય છે. આમ છે એટલે આત્મવૃત્તિ સુખાભાવ દુઃખાભાવ પ્રત્યક્ષ છે. ' આત્માને વિષે ધર્મ કે અધર્મ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત ' એ પ્રકારે ધર્માધર્મના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી; કેમકે ઉપલંભ એટલે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, અને યદ્યપિ જ્ઞાન, પ્રતીતિ, ઉપલંભ, એ શબ્દો પર્યાય છે તેથી જ્ઞાનમાત્રનુંજ નામ ઉપલંભ છે, તો પણ આ પ્રસંગે તો જે ઇંદ્રિયથી અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય તે ઇંદ્રિયથી જન્ય જે જ્ઞાન તેનુંજ ઉપલંભશબ્દથી ગ્રહણ છે. જેમકે સુખાભાવનું મનથી પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં સુખના આરોપથી સુખના ઉપલંભનો આરોપ કહેતાં માનસપ્રત્યક્ષનો આરોપ એમજ અર્થ છે; વાયુમાં રૂપાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં રૂપના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ કહેતાં ચક્ષુષ પ્રત્યક્ષનોજ આરોપ સમજાય છે; એમજ અન્ય ઇંદ્રિયથી પણ જ્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યાં તે તે ઇંદ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષજ ઉપલંભશબ્દના અર્થરૂપે જાણવું. ત્યારે ધર્મ અને અધર્મ તે તો કેવલ શાસ્ત્રવેદ્ય છે, તેનો ઉપલંભ એટલે તેનું ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન કદાપિ સંભવે નહિ. એટલે ધર્મ અધર્મના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી; અને ધર્માભાવ અધર્માભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. એમજ વાયુને વિષે ગુરુત્વાત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી, વાયુને વિષે રૂપાત્યંતાભાવ પ્રત્યક્ષ છે; કેમકે વાયુને વિષે જો ગુરુત્વ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત, એ પ્રકારે ગુરુત્વનો આરોપ કરતાં ગુરુત્વના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી, કેમકે જ્યાં પૃથ્વી અને જલને વિષે ગુરુત્વ છે ત્યાં પણ ગુરુત્વનો પ્રત્યક્ષરૂપ ઉપલંભ થતો નથી, કેવલ અનુમિતિથી ગુરુત્વનું જ્ઞાન થાય છે, એટલે ગુરુત્વના આરોપથી ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી. આવા કારણથી વાયુને વિષે ગુરુત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. જો વાયુમાં રૂપ હોત તો ઘટરૂપની પેઠે વાયુરૂપનો ઉપલંભ થાત, કેવલ રૂપનોજ ઉપલંભ ન થાત, સાથે વાયુનો પણ ઉપલંભ થાત, કેમકે જે દ્રવ્યમાં મહત્ત્વ ગુણ હોય અને ઉદ્ભૂતરૂપ હોય તે દ્રવ્ય પ્રત્યક્ષ થાય છે, ને જે દ્રવ્યમાં મહત્ત્વ હોય છે તેનું રૂપ પ્રત્યક્ષ થાય છે. પરમાણુ અને દ્વ્યણુકમાં મહત્ત્વ નથી એટલે તેમનું રૂપ પ્રત્યક્ષ નથી; ત્ર્યણુકાદિરૂપ વાયુમાં તો મહત્ત્વ છે એટલે તેમાં રૂપ હોત તો દ્વ્યણુકાદિરૂપ વાયુનું પ્રત્યક્ષ થાત, અને તેના રૂપનું પણ પ્રત્યક્ષ થાત. આ રીતે પરમાણુ અને દ્વ્યણુકરૂપ વાયુને છોડી દેઇ, ત્ર્યણુકાદિરૂપ વાયુને વિષે રૂપના આરોપથી રૂપના ઉપલંભનો આરોપ થાય છે, એટલે ત્ર્યણુકાદિરૂપ વાયુમાં રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ છે. પરમાણુ દ્વ્યણુકરૂપ વાયુમાં રૂપનો આરોપ કરતાં પણ, મહત્ત્વ ન હોવાથી, રૂપના ઉપલંભનો આરોપ નહિ થઇ શકે, અને રૂપાભાવ પ્રત્યક્ષ પણ નહિ થાય. તેમજ જલપરમાણુને વિષે જે પૃથ્વીત્વાભાવ તે પ્રત્યક્ષ નથી, કેમકે 'જલપરમાણુમાં પૃથ્વીત્વ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત' એ પ્રકારે પૃથ્વીત્વના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ થઇ શકતો નથી. જો આશ્રય પ્રત્યક્ષ હોય તો જાતિ પ્રત્યક્ષ થાય; જલપરમાણુમાં જલત્વ છે તે જેમ પ્રત્યક્ષ નથી, તેમજ આરોપિત જે પૃથ્વીત્વ તેના ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી. એટલે જલપરમાણુમાં પૃથ્વીત્વનો અભાવ પ્રત્યક્ષ નથી. પરમાણુને વિષે મહત્ત્વનો અભાવ પ્રત્યક્ષ છે. કેમકે પરમાણુને

વિષે ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઉદ્ભૂતરૂપ છે, અને ત્વાચપ્રત્યક્ષની સામગ્રી ઉદ્ભૂતસ્પર્શ પણ છે, પરંતુ મહત્ત્વ નથી, એટલે પરમાણુનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી, તેમજ પરમાણુમાં જે પ્રત્યક્ષયોગ્ય રૂપાદિગુણ તેનું પણ મહત્ત્વાભાવને લીધે પ્રત્યક્ષ થતું નથી, મહત્ત્વવાળા દ્રવ્યના રૂપાદિગુણ પ્રત્યક્ષ થાય છે. જો પરમાણુમાં મહત્ત્વ હોય તો પરમાણુનું પ્રત્યક્ષ થાય, તેમ પરમાણુના પ્રત્યક્ષયોગ્ય ગુણોનું પણ પ્રત્યક્ષ થાય. ઘટાદિનું મહત્ત્વ પ્રત્યક્ષ છે, એટલે રૂપાદિકની પેઠે મહત્ત્વગુણ પણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે. આકાશાદિકમાં મહત્ત્વ તો છે, પરંતુ ઉદ્ભૂતરૂપ-સમાનાધિકરણ જે મહત્ત્વ તેનું જ પ્રત્યક્ષ થાય છે, અને આકાશાદિકમાં ઉદ્ભૂતરૂપ છે નહિ, એટલે તેમના મહત્ત્વનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. તથાપિ મહત્ત્વગુણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે. આ રીતે પરમાણુને વિષે મહત્ત્વ વિના, પ્રત્યક્ષની અન્ય સામગ્રી તો છે, જો મહત્ત્વ હોય તો પરમાણુ અને તેના ગુણો સર્વનું પ્રત્યક્ષ થાય; એટલે પરમાણુમાં મહત્ત્વનો આરોપ કરવાથી તેના ઉપલંભનો આરોપ સંભવે છે. મહત્ત્વના આરોપથી કેવળ મહત્ત્વનાજ ઉપલંભનો આરોપ થતો નથી, પણ પરમાણુના ઉપલંભનો, તથા પરમાણુમાં સમવેત પ્રત્યક્ષયોગ્ય ગુણાદિકના ઉપલંભનો, આરોપ થાય છે. જો પરમાણુમાં મહત્ત્વ હોય, તો પરમાણુનો ઉપલંભ થાય, અને પરમાણુમાં સમવેત એવા પ્રત્યક્ષયોગ્ય ગુણોનો પણ ઉપલંભ થાય, તેમજ પ્રત્યક્ષયોગ્ય જાતિ તથા ક્રિયાનો પણ ઉપલંભ થાય; પણ તે પરમાણુ આદિનો તો ઉપલંભ થતો નથી, તેથી પરમાણુમાં મહત્ત્વ નથી. આ રીતે પરમાણુમાં જે મહત્ત્વાભાવ તે પ્રત્યક્ષ છે. જે અધિકરણને વિષે જે અભાવના પ્રતિયોગીનો આરોપ કરતાં તેના ઉપલંભનો આરોપ થાય તે અધિકરણને વિષે તે અભાવ પ્રત્યક્ષ છે.

૯૯

જે ઇંદ્રિયથી આરોપ તેથી પ્રત્યક્ષ.

જે ઇંદ્રિયજન્ય ઉપલંભના આરોપનું પ્રત્યક્ષ થાય તેજ ઇંદ્રિયથી અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. ભૂતલ ઉપર ઘટ હોય તો નેત્રથી ઘટનો ઉપલંભ થવો જોઇએ, પણ ઉપલંભ થતો નથી, માટે ઘટ નથી. એ પ્રકારે જ્યાં નેત્રજન્ય ઉપલંભનો આરોપ હોય ત્યાં ઘટાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે. ભૂતલને વિષે ઘટ હોય તો ત્વગિંદ્રિયથી ઘટનો ઉપલંભ થવો જોઇએ; એ પ્રકારે અંધને, અથવા અંધકારને વિષે, ત્વગિંદ્રિયજન્ય ઉપલંભનો આરોપ થાય ત્યાં ઘટાભાવનું ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આમ જે ઇંદ્રિયના ઉપલંભનો આરોપ થાય તેજ ઇંદ્રિયથી અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્વાચ પ્રત્યક્ષ થતું નથી, કેમકે વાયુમાં રૂપ હોય તો રૂપનો નેત્રઇંદ્રિયજન્ય ઉપલંભ થાય, પણ ઉપલંભ થતો નથી, એટલે વાયુમાં રૂપ નથી. આ રીતે નેત્રઇંદ્રિયજન્ય રૂપોપલંભનો આરોપ થાય છે. વાયુમાં રૂપ હોય તો ત્વચાથી તેનો ઉપલંભ થાય, એ પ્રકારે ત્વગિંદ્રિયજન્ય રૂપોપલંભનો

આરોપ થતો નથી, કેમકે રૂપમાત્રાકારને હેતુ તો કેવલ નેત્ર છે, ત્વક્ નથી. એમજ રસન [illegible] ઇન્દ્રિયજન્ય [illegible] આરોપ પણ થતો નથી, એટલે રૂપમાત્રાનું [illegible] પ્રત્યક્ષ [illegible] થાય છે. એમજ [illegible] વિષે તિક્તરસમાત્રાનું રાસનપ્રત્યક્ષજ થાય છે, કેમકે [illegible] તિક્તરસ હોય તો તેનો રસનેન્દ્રિયથી ઉપલંભ થાય, પણ ઉપલંભ થતો નથી, એટલે [illegible] તિક્તરસ નથી. આ રીતે [illegible] તિક્તરસના આરોપથી રસનજન્ય તિક્તરસોપ[illegible] આરોપ થાય છે અન્ય ઇન્દ્રિયજન્ય [illegible] આરોપ થતો નથી, એટલે રસ[illegible] પ્રત્યક્ષ રસનેન્દ્રિયજન્યજ થાય છે. એમજ [illegible]નું પ્રત્યક્ષ પણ ત્વગિન્દ્રિયજન્યજ થાય છે. અગ્નિમાં શીતસ્પર્શ હોય તો તેનો ત્વગિન્દ્રિયથી ઉપલંભ થાય, પણ અગ્નિમાં ત્વ[illegible] ઉપલંભ થતો નથી. આ પ્રકારે અગ્નિમાં શીતસ્પર્શના આરોપથી [illegible] આરોપ થાય છે, એટલે [illegible]નું પ્રત્યક્ષ કેવલ ત્વગ્જન્યજ છે. એમજ [illegible] પ્રત્યક્ષજ થાય છે. કેમકે પરમાણુનો એક [illegible] જ્ઞાન [illegible] થાય છે એ અનુભવસિદ્ધ [illegible] છીએ; એટલે મહત્ [illegible] તેમ છે પણ અપકૃષ્ટમહત્ત્વનું [illegible] જ્ઞાન થાય તો [illegible] મહત્ત્વનું [illegible] જ્ઞાન થવું જોઈએ, એટલે અપકૃષ્ટમ મહત્ત્વનું જ્ઞાન કેવલ [illegible] પરમાણુમાં પણ અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વનોજ આરોપ થશે, અને અપકૃષ્ટતમ મહત્ત્વનું [illegible] પ્રત્યક્ષ તો થતું નથી, [illegible] થાય છે. એટલે પરમાણુમાં મહત્ત્વનો આરોપ [illegible] ન તેથી પરમાણુમાં જે મહત્ત્વાભાવ [illegible] થતું નથી [illegible] પરમાણુમાં મહત્ત્વ હોય તો [illegible] એ પ્રકારે [illegible] ઉપર એનો આરોપ થાય છે, [illegible] માનસપ્રત્યક્ષજ થાય છે, કેમકે આત્મામાં [illegible] મનથી સુખનો ઉપલંભ થાય, સુખનો [illegible] થતો નથી, એ[illegible] સુખ નથી' આ પ્રકારે આત્મામાં સુખના આરોપથી તેના માનસ [illegible] માનસપ્રત્યક્ષજ થાય છે. એમજ [illegible], [illegible], [illegible], [illegible] માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે. પરંતુ પોતાનાં સુખ[illegible] પ્રત્યક્ષ છે, પરકીય સુખાદિકનો અભાવ પ્રત્યક્ષ નથી, પણ તેનું તો [illegible] થાય છે, કેમકે [illegible] સુખાદિક રહેલાં છે પણ તેનો ઉપલંભ [illegible] થતો નથી એટલે 'અન્યને સુખ હોય તો [illegible] ઉપલંભ થાય' એ પ્રકારે અન્ય[illegible] સુખાદિક [illegible] આરોપ થતો નથી. [illegible] એટલે અન્યનિષ્ઠ સુખ[illegible] નથી. આ પ્રકારે પ્રતિયોગીના આરોપથી [illegible] ઉપલંભનો આરો[illegible] [illegible] પ્રત્યક્ષ છે.

[illegible] પ્રત્યક્ષ [illegible] છે, એટલે પ્રતિયોગીના [illegible]

* [illegible]

[illegible]

આ રીતથી જે ઇન્દ્રિયનો આરોપ થાય, ને તે ઇન્દ્રિય જેનો પ્રતિયોગી હોય, તેને જે અનુપલબ્ધ કહેવાય. આ પ્રકારે અર્થ કરવામાં દોષ નથી. જે અનુપલબ્ધને લીધે જે પદાર્થનો ઇન્દ્રિયત્વ આરોપિત ઇન્દ્રિય અભાવે તે અધિકરણમાં તે પદાર્થનો અભાવ પ્રત્યક્ષ છે. એટલા માટે પિશાચાદિક જેનું અભાવને વિષે પ્રત્યક્ષ છે, અનુપલબ્ધિને વિષે અ-પ્રત્યક્ષ છે; એટલે 'જે અધિકરણમાં' એમ કહ્યું જે પદાર્થનો ઇન્દ્રિયત્વ આરોપિત ઇન્દ્રિય અભાવે તેના અભાવને પ્રત્યક્ષ કહત તો પિશાચનો ઇન્દ્રિયત્વ આરોપિત [illegible] [illegible] છે; તેમ પરમાણુમાં પણ પિશાચભેદ પ્રત્યક્ષ થવા લાગે, તેમ [illegible] 'જે અધિકરણમાં' એમ સ્પષ્ટ રીતે લક્ષણમાં શબ્દો મૂક્યા છે. સ્તંભ અધિકરણમાં ઇન્દ્રિયનો આરોપ થાય છે, પિશાચભેદ સ્તંભમાત્ર પ્રત્યક્ષ છે, પણ પરમાણુમાં તો [illegible] [illegible] પિશાચ હોય તો પણ, પરમાણુની પેઠે, તેનો પણ ઇન્દ્રિય [illegible] નથી, તેથી પરમાણુમાં પિશાચભેદ પ્રત્યક્ષ નથી. 'જે પદાર્થનો' એમ કહેવામાં હેતુ એ છે કે પરમાણુમાં [illegible] પેઠે ગુરુત્વાભાવ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. જે અધિ-કરણમાં ઇન્દ્રિયત્વ આરોપિત ઇન્દ્રિય અભાવે તે અધિકરણમાં અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય છે [illegible] [illegible] કહ્યું હોત તો વાયુ અધિકરણમાં રૂપનો ઇન્દ્રિયત્વ આ-રોપિત ઇન્દ્રિય અભાવે છે, એટલે ગુરુત્વાભાવ પણ પ્રત્યક્ષ થશે, તે ન થવા માટે 'જે પદાર્થનો' ઇન્દ્રિય અભાવે તેનો અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય એમ લક્ષણમાં કહ્યું છે. એમ [illegible] [illegible] આરોપિત ઇન્દ્રિયથી, વાયુમાં ગુરુત્વનો અભાવ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. આ રીતે [illegible] પ્રતિયોગી જે ઇન્દ્રિયત્વ આરોપિત ઇન્દ્રિય હોય તે [illegible] [illegible] અભાવનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. બીજી રીતે ઇન્દ્રિય સંબંધે નહિ ત્યાં અભાવનું જ્ઞાન [illegible] છે એ પ્રમાણે [illegible] છે.

આ [illegible] અભાવપ્રત્યક્ષને વિષે કહેવું છે. હવે અભાવને વિષે [illegible] [illegible], તેમજ [illegible] વિષે વિશેષણ એ જે અભાવનો સંબંધ તે [illegible] છે. [illegible] [illegible] છે. [illegible] કહેવું [illegible] નહિ.

૯૨

ન્યાયમતાનુસાર અભાવપ્રમાસામગ્રી.

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

અન્વય અને વ્યતિરેકથી અભાવના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષમાં આલોકસંયોગને, સહકારી માનવો જોઈએ, પણ ઘટના કારણમાં કુલાલપિતાની પેઠે આલોકસંયોગ અત્ર અન્યથાસિદ્ધ છે. જેમ ઘટના કારણ કુલાલના સિદ્ધ થયા પછી કુલાલનો પિતા કારણસામગ્રીથી બાહ્ય છે ને એનું કારણ કહેવાતો નથી, ઘટના કારણનું કારણ છે, તેમ અભાવપ્રત્યક્ષનું સહકારીકારણ યોગ્યાનુપલબ્ધ છે, તેની સિદ્ધિથી અભાવપ્રત્યક્ષની કારણસામગ્રીમાંથી આલોકસંયોગ બાહ્ય રહી જાય છે; કેમકે અનુપલંભનો પ્રતિયોગી જે ઉપલંભ તેનો જ્યાં આરોપ સંભવે તે અનુપલંભ યોગ્ય કહેવાય છે, ઘટના ચાક્ષુષ ઉપલંભનો આરોપ આલોકમાંજ થાય છે, અંધકારમાં થતો નથી, એટલે ઘટાભાવના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષનું સહકારીકારણ જે યોગ્યાનુપલંભ તેનો સાધક આલોક છે, ઘટાભાવના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષનું તે સાક્ષાત્કારણ નથી, ને તેથી કુલાલપિતાની પેઠે કારણસામગ્રીથી બાહ્ય છે, અર્થાત્ અન્યથાસિદ્ધ છે. જેમ કુલાલપિતા ઘટનું કારણ નથી, તેમ આલોકસંયોગ પણ અભાવના ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષનું કારણ નથી; ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષનું કારણ જે યોગ્યાનુપલંભ તેનો તે ઉક્ત રીતે સાધક છે.

પ્રાચીન ગ્રંથોમાં તો યોગ્યાનુપલંભ આ રીતે કહ્યો છે. જ્યાં પ્રતિયોગી વિના પ્રતિયોગીના ઉપલંભની સકલ સામગ્રી હોય, પણ ઉપલંભ થાય નહિ, ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ છે એમ માનવું. જેમકે આલોકને વિષે ઘટ નથી ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ છેજ, કેમકે ઘટાભાવનો પ્રતિયોગી જે ઘટ તે નથી; ને તે નથી, પણ દ્રષ્ટાના નેત્રરૂપ જે ઘટનો ચાક્ષુષઉપલંભ તેની સામગ્રી જે આલોકસંયોગ તે છે, એટલે યોગ્યાનુપલંભ છે. અંધકારમાં જ્યાં ઘટ નથી ત્યાં યોગ્યાનુપલંભ નથી, કેમકે પ્રતિયોગીના ચાક્ષુષઉપલંભની જે સામગ્રી આલોકસંયોગ તેનો અભાવ છે. એમજ સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી જે રહે તેના ઉપલંભની સામગ્રી સ્તંભવૃત્તિ ઉદ્ભૂતરૂપ અને મહત્ત્વ છે, એટલે સ્તંભને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી પિશાચનો અનુપલંભ યોગ્ય છે. સંયોગસંબંધથી જે સ્તંભવૃત્તિ હોય તેના ઉપલંભની સામગ્રી સ્તંભનાં ઉદ્ભૂતરૂપ તથા મહત્ત્વ નથી, પણ સંયોગસંબંધથી જે રહેનાર તેનાં ઉદ્ભૂતરૂપ અને મહત્ત્વ છે, ને તે પિશાચને નથી, એટલે સંયોગસંબંધાવચ્છિન્ન પિશાચત્વવતાભાવનો પ્રતિયોગી જે પિશાચ તેના ઉપલંભની સામગ્રી પિશાચવૃત્તિ જે ઉદ્ભૂતરૂપ, તેનો અભાવ હોવાને લીધે, સંયોગસંબંધે કરીને પિશાચનો અનુપલંભ યોગ્ય ન કહેવાય. આ રીતે પ્રતિયોગી ન હોય, જ્યાં પ્રતિયોગીના ઉપલંભની સકલ સામગ્રી હોય, અને ઉપલંભ થાય નહિ, તો તે અનુપલંભ યોગ્યાનુપલંભ કહેવાય, ને તે અભાવપ્રત્યક્ષનો સહકારી કારણ છે. આમ જ્યાં યોગ્યાનુપલંભ થાય, અને ઇંદ્રિયનો અભાવ સાથે સંબંધ હોય, ત્યાં અભાવની ઇંદ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. જ્યાં યોગ્યાનુપલંભ ન હોય, ત્યાં અભાવનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી; અનુમાનાદિ પ્રમાણે પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. નૈયાયિક રીતિથી અભાવપ્રત્યક્ષમાં યોગ્યાનુપલંભ સહકારી છે, ને ઇંદ્રિય કરણ છે.

૯૧

મીમાંસા—વેદાન્ત—ન્યાય.

ભટ્ટ (મીમાંસા)ના મતમાં, તથા અદ્વૈત મતમાં યોગ્યાનુપલમ્ભજ કરણ છે; અભાવજ્ઞાનમાં ઇન્દ્રિયની કરણતા નથી; એજ કારણથી અનુપલબ્ધિ નામે ભિન્ન પ્રમાણ ભટ્ટે માન્યું છે; અને તેને અનુસારેજ અદ્વૈતમતિઓમાં પણ અભાવપ્રત્યક્ષને અર્થે અનુપલબ્ધિ નામે ભિન્ન પ્રમાણ માન્યું છે. અનુપલમ્ભનેજ અનુપલબ્ધિ કહે છે. જેમ નૈયાયિકોએ યોગ્યાનુપલમ્ભને સહકારી માન્યો છે, તેમજ યોગ્યાનુપલમ્ભ ભટ્ટમતમાં તથા અદ્વૈતમતમાં પ્રમાણ છે. નૈયાયિક મતમાં અભાવપ્રત્યક્ષનાં કારણ ઇન્દ્રિય અને યોગ્યાનુપલમ્ભ બે છે; ઇન્દ્રિય કરણ છે એટલે અભાવપ્રમાનું પ્રમાણ છે, અને અનુપલમ્ભ તો અભાવપ્રમાનું સહકારી કારણ મનાય છે, કરણ નહિ; એટલે અનુપલમ્ભ પ્રમાણ નથી. ભટ્ટાદિ મતમાં તો અનુપલબ્ધિજ પ્રમાણ છે.

યદપિ અભાવપ્રમાની ઉત્પત્તિમાં અનુપલબ્ધિનો કશો વ્યાપાર સંભવતો નથી, અને પ્રમાણ તો તે કહેવાય છે કે જે વ્યાપારવાળું પ્રમાનું કારણ હોય, ત્યારે અનુપલબ્ધિની પ્રમાણતા સંભવશે નહિ, તથાપિ વ્યાપારવાળા પ્રમાના કારણનેજ પ્રમાણ કહેવાય એવું પ્રમાણલક્ષણ તો નૈયાયિકોજ માને છે. ભટ્ટાદિક તો સર્વ પ્રમાણનાં ભિન્ન ભિન્ન લક્ષણ આપે છે, કોઈમાં વ્યાપાર માને છે, કોઈમાં નથી માનતા, એટલે નિર્વાહ થાય છે. પ્રત્યક્ષપ્રમાનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ પ્રત્યક્ષપ્રમાણ કહેવાય છે; અનુમિતિપ્રમાનું વ્યાપારવાળું અસાધારણ કારણ અનુમાન કહેવાય છે; શાબ્દીપ્રમાનું વ્યાપારવાળું અસાધારણકારણ શબ્દપ્રમાણ કહેવાય છે; એમ આ ત્રણ પ્રમાણના લક્ષણમાં તો 'વ્યાપાર'નો પ્રવેશ છે, અને તેમના નિરૂપણને સમયે તે તે સ્થાને વ્યાપારનો સંભવ પણ અમેરે જણાવી આવ્યા. પણ ઉપમાન, અર્થાપત્તિ, અનુપલબ્ધિ, એ ત્રણના લક્ષણમાં 'વ્યાપાર'નો પ્રવેશ નથી. ઉપમિતિના અસાધારણકારણને ઉપમાન પ્રમાણ કહે છે. ઉપપાદક કલ્પનાનું અસાધારણ હેતુ જે ઉપપાદ્ય જ્ઞાન તે અર્થાપત્તિપ્રમાણ કહેવાય છે. અભાવની પ્રમાનું અસાધારણકારણ અનુપલબ્ધિપ્રમાણ કહેવાય છે. યદપિ અભાવનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન પણ અનુમાનાદિકથી થાય છે એ પ્રથમેજ કહી આવ્યા છીએ, ને તેથી અનુપલબ્ધિના લક્ષણની અતિવ્યાપ્તિ અનુમાનાદિકમાં હોય છે અનુમાનાદિક તેને વિષે થતો સંભવ છે, તથાપિ અનુમાનાદિક તો ભાવ અને અભાવની પ્રમાના સાધારણ કારણ છે, અભાવ માત્રનીજ પ્રમાનાં અસાધારણ કારણ નથી, અને અનુપલબ્ધિથી તો કેવળ અભાવનુંજ જ્ઞાન થાય છે, એટલે અભાવપ્રમાનું અસાધારણ કારણ અનુપલબ્ધિપ્રમાણજ છે. અન્ય નથી. આ પ્રકારે આ ત્રણ પ્રમાણોના લક્ષણમાં વ્યાપારનો પ્રવેશ નથી, ને તેથી એ ત્રણમાં વ્યાપારની અપેક્ષા નથી. અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી અભાવનું જ્ઞાન થાય ને પરોક્ષ થાય છે. એટલે કેટલાક નૈયાયિકો અભાવજ્ઞાન ઇન્દ્રિયજન્ય કહે છે તેટલે કેટલાક તે જ્ઞાન અનુપલબ્ધિજન્ય છે, કેમકે

નૈયાયિક મતમાં પણ અભાવજ્ઞાનનું સહકારી કારણ અનુપલબ્ધિ છે. નૈયાયિક જે યોગ્યાનુપલબ્ધિને ઇંદ્રિયનો સહકારી માને છે તેજ યોગ્યાનુપલબ્ધિ ભાટ્ટાદિ મતમાં, કાંઈ પણ ભેદ વિના, સ્વતંત્ર પ્રમાણ છે—નૈયાયિક મતમાં અભાવપ્રમાનું પ્રમાણ ઇંદ્રિય છે, વેદાંતમતમાં અનુપલબ્ધિ છે. વેદાંતમતમાં અનુપલબ્ધિજન્ય અભાવપ્રમાનું જ્ઞાન પણ નૈયાયિક મતની પેઠે પ્રત્યક્ષજ છે, પરોક્ષ નથી.

૯૨.

વેદાંતરીતિથી ઇંદ્રિયઅજન્ય પ્રત્યક્ષ.

એવી શંકા ઉદ્ભવે છે કે પ્રત્યક્ષ તો જે ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન હોય તેજ થાય છે, અભાવજ્ઞાનને ઇંદ્રિયજન્યતાનો નિષેધ કર્યો, છતાં પ્રત્યક્ષતા કહી તે કેમ બને? એનું સમાધાન એ પ્રમાણે છે કે જો ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનજ પ્રત્યક્ષ થતું હોય તો ઇશ્વરનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઇએ, કેમકે ન્યાયમતમાં ઇશ્વરનું જ્ઞાન નિત્ય છે, એટલે ઇંદ્રિયજન્ય નથી; વેદાંતમતમાં પણ ઇશ્વરજ્ઞાન માયાની વૃત્તિરૂપ છે, ઇંદ્રિયજન્ય નથી; વળી અન્ય ગ્રંથોમાં ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનનેજ પ્રત્યક્ષતા માનવામાં અનેક દૂષણ કહેલા છે; એટલે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનજ પ્રત્યક્ષ થાય એવો નિયમ નથી. પ્રમાણચેતન સાથે વિષયચેતનનો અભેદ થાય તે જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્યાં વિષય સન્મુખ હોય ત્યાં કર્ણાદિક તો ઇંદ્રિય અને વિષયના સંબંધથી ઇંદ્રિયદ્વારે અંતઃકરણની વૃત્તિ ઘટદેશમાં જાય છે, જઇને ઘટસમાનાકાર થઇ, ઘટમાં વૃત્તિ મળે છે. એ સ્થાને વૃત્તિ અવચ્છિન્ન જે ચેતન તે પ્રમાણચેતન કહેવાય છે, અને વિષયમાં રહેલું જે ચેતન તે વિષયચેતન કહેવાય છે. પ્રમાણચેતન અને વિષયચેતન સ્વરૂપથી તો સર્વદા એકજ છે, ઉપાધિભેદથી ચેતનનો ભેદ થાય છે. ઉપાધિ પણ ભિન્ન દેશમાં હોય તો ઉપહિતનો ભેદ થાય છે, એક દેશમાં હોય તો ઉપહિતનો ભેદ થતો નથી. જેમકે ઘટ અને ઘટનું રૂપ એકદેશમાં છે ત્યાં ઘટરૂપોપહિત આકાશ અને ઘટોપહિત આકાશ એકજ છે; મઠની અંદર ઘટ હોય ત્યાં પણ ઘટોપહિત આકાશ મઠાકાશથી ભિન્ન નથી. મઠાકાશ ઘટાકાશથી ભિન્ન પણ છે કેમકે ઘટશૂન્ય દેશમાં પણ મઠ તો છે, તથાપિ મઠશૂન્ય દેશમાં ઘટ નથી એટલે મઠાકાશથી ઘટાકાશ ભિન્ન નથી. આમ જોતાં વૃત્તિ અને વિષય ભિન્ન દેશમાં હોય તો તો વૃત્યુપહિત ચેતન અને વિષય ઉપહિત ચેતન ભિન્ન થાય, પણ વૃત્તિજ વિષયદેશમાં હોય ત્યારે વિષયચેતન પણ વૃત્તિચેતન થાય છે, ને વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતનથી ભેદ રહેતો નથી, પણ અભેદ થાય છે. યદ્યપિ વિષયદેશમાં વૃત્તિ જાય ત્યારે પ્રમાતા શરીરની અંદરના અંતઃકરણથી તે વિષય પર્યંત વૃત્તિનો આકાર થાય છે, ને વિષયદેશથી બહાર પણ વૃત્તિનું સ્વરૂપ રહેવાથી વિષયચેતનથી ભિન્ન પણ વૃત્તિચેતન છે, તથાપિ તે પ્રકારે વૃત્તિ-ચે. ભિન્ન દેશને વિષે વિષય નથી, એટલે વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતનથી અભેદ કહીએ છીએ.

અને જો ક્રમપનો અભેદ કહી લખ્યો હોય તો તેનો અભિપ્રાય એવો જાણવો કે જેટલો વૃત્તિભાગ ઘટદેશમાં છે તેટલા વૃત્તિભાગથી ઉપહિત ચેતન ઘટચેતનથી પૃથક્ નથી. આ પ્રકારે જ્યાં વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ થાય ત્યાં જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ જાણવું.

૯૩

પ્રત્યભિજ્ઞા અને અભિજ્ઞા, પ્રત્યક્ષ અને સ્મૃતિ, આદિ પરોક્ષજ્ઞાનનો નિર્ણય

વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ ન થાય તે જ્ઞાનને પરોક્ષ કહીએ છીએ. સંસ્કારજન્ય સ્મરણરૂપ અંતઃકરણવૃત્તિ શરીરની અંદરજ થાય છે, તેનો વિષય તો દેશાંતરને વિષે હોય છે, અથવા નષ્ટ પણ થઇ ગયો હોય છે, એટલે વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ ન થવાથી સ્મૃતિજ્ઞાન પરોક્ષ છે. જે પદાર્થના પૂર્વ અનુભવના સંસ્કાર હોય, અને ઇંદ્રિયનો સંયોગ થતાં 'તેજ આ' એવું જ્ઞાન થાય, તેને અભિજ્ઞાજ્ઞાન કહે છે. એમાં પણ ઇંદ્રિયજન્યવૃત્તિ વિષયદેશમાં જાય છે, એટલે વિષયચેતનનો વૃત્તિચેતન સાથે અભેદ થવાથી પ્રત્યભિજ્ઞાજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષજ થાય છે. કેવલ ઇંદ્રિયજન્યવૃત્તિ હોય ત્યાં તો 'આ' એટલુંજ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ને તેને અભિજ્ઞા પ્રત્યક્ષ કહે છે; પણ મુખ્ય સિદ્ધાંતમાં તો પૂર્વે અનુભૂતનું 'તેજ આ' એવું જ્ઞાન પણ 'તે' એ અંશે સ્મૃતિરૂપ હોવાથી પરોક્ષ છે, અને 'આ' એ અંશે પ્રત્યક્ષ છે; એટલે 'તે આ' એ જ્ઞાનમાં કેવલ પ્રત્યક્ષત્વ નથી, પણ અંશભેદથી પ્રત્યક્ષત્વ પરોક્ષત્વ બે ધર્મ છે.

કેવલ સંસ્કારજન્યવૃત્તિ હોય તેનો આકાર 'તે' એટલોજ થાય છે; એનેજ સ્મૃતિ કહે છે. જે પદાર્થનું પૂર્વે ઇંદ્રિયથી અથવા અનુમાનાદિકથી જ્ઞાન થયેલું હોય તેની સ્મૃતિ થાય છે. એટલે સ્મૃતિજ્ઞાનમાં પૂર્વ અનુભવ કારણ છે, અને અનુભવજન્ય સંસ્કાર વ્યાપાર છે; કેમકે જે પદાર્થનું પૂર્વજ્ઞાન હોય તેનો, વર્ષના અંતરાય પછી સ્મૃતિ થાય, ત્યાં સ્મૃતિના અવ્યવહિત પૂર્વકાલને વિષે અનુભવ નથી, અને હેતુ તો તેજ થાય છે કે જે અવ્યવહિત પૂર્વકાલમાં હોય, એટલે પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનું સાક્ષાત્કારણ થઇ શકતો નથી, કોઇક કારે તેને કારણ કહેવો જોઇએ. આમ છે ત્યારે આ પ્રમાણે માનવું યોગ્ય છે. જે પદાર્થનો પૂર્વ અનુભવ થયો નથી તેની તો સ્મૃતિ થતી નથી, જો પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનું કારણ ન હોય તો જેનો અનુભવ નથી થયો તેની પણ સ્મૃતિ થવી જોઇએ, જે થતી નથી. આમ જોતાં સ્મૃતિનો પૂર્વ અનુભવ સાથે અન્વયવ્યતિરેક છે: પૂર્વ અનુભવ હોતાં સ્મૃતિ હોય છે એ અન્વય છે, પૂર્વ અનુભવ ન હોતાં સ્મૃતિ નથી હોતી એ વ્યતિરેક છે; એક હોય તો બીજું હોય એ અન્વય, એક ન હોય તો બીજું ન હોય એ વ્યતિરેક. અન્વયવ્યતિરેકથી કારણકાર્યભાવ જણાય છે. પૂર્વ અનુભવ અને સ્મૃતિનો અન્વયવ્યતિરેક દીઠાથી તેમનો કારણકાર્યભાવ તો અવશ્ય છે, પરંતુ અવ્યવહિતપૂર્વ કાલમાં પૂર્વ અનુભવ છે નહિ, એટલે સ્મૃતિ-

ની ઉત્પત્તિથી પૂર્વે અનુભવનો કોઇ વ્યાપાર માનવો જોઇએ. જ્યાં પ્રમાણબલથી કારણતાનો નિશ્ચય થાય, અને અવ્યવહિત પૂર્વકાલને વિષે કારણની સત્તા સંભવે નહિ, ત્યાં વ્યાપારની કલ્પના થાય છે. જેમકે શાસ્ત્રરૂપી પ્રમાણથી સ્વર્ગસાધનતાનો યાગને વિષે નિશ્ચય થાય છે, ગંત્ય આહુતિને યાગ કહે છે, અને સુખવિશેષરૂપ સ્વર્ગ તો તેનો નાશ થયા પછી બહુ કાલે થાય છે, ત્યારે સ્વર્ગના પૂર્વકાલને વિષે યાગના અભાવથી યાગની સ્વર્ગસાધનતા સંભવતી નથી, માટે શાસ્ત્રથી નિર્ણીત જે આવી સાધનતા તેના નિર્વાહને વાસ્તે યાગનો વ્યાપાર એક 'અપૂર્વ*' એવો માનવો જોઇએ. અપૂર્વનો અંગીકાર થયો એટલે દોષ ન રહ્યો; કેમકે કાર્યના અવ્યવહિત પૂર્વકાલ વિષે કારણ અથવા વ્યાપાર એક જોઇએ, કદીક ઉભય પણ હોય, પણ એક તો અવસ્ય જોઇએ. જેને 'ધર્મ' કહે છે તેજ યાગજન્ય અપૂર્વ છે. યાગથી અપૂર્વ ઉત્પન્ન થાય છે, અને યાગજન્ય જે સ્વર્ગ તેને તે અપૂર્વ ઉપજાવે છે એટલે તે વ્યાપાર છે. ત્યારે જેમ યાગને અપૂર્વ એવો વ્યાપાર સ્વર્ગસાધનતાના નિર્વાહ માટે માન્યો છે, અને તે અપૂર્વને સદા પરોક્ષ માનીએ છીએ, તેમ અન્વયવ્યતિરેકથી સિદ્ધ એવી અનુભવને વિષે સ્મૃતિની કારણતા તેના નિર્વાહને વાસ્તે સંસ્કાર માનીએ છીએ, ને તેને સર્વદા પરોક્ષ માનીએ છીએ જે અંતઃકરણને પૂર્વ અનુભવ હોય અને સ્મૃતિ થાય તે અંતઃકરણનો સંસ્કાર એ ધર્મ છે. નૈયાયિકમતમાં અનુભવ, સંસ્કાર, સ્મૃતિ એ આત્માના ધર્મ છે; નૈયાયિકો અનુભવજન્ય સંસ્કારને ભાવના કહે છે. સંસ્કાર પૂર્વ અનુભવજન્ય છે, અને પૂર્વ અનુભવજન્ય જે સ્મૃતિ તેનો જનક છે, માટે વ્યાપાર છે. આ રીતે પૂર્વ અનુભવ સ્મૃતિનું કારણ છે, સંસ્કાર વ્યાપાર છે. સ્મૃતિની ઉત્પત્તિથી અવ્યવહિત એવા પૂર્વકાલે પૂર્વ અનુભવનો નાશ એટલે અભાવ છે, તથાપિ તેનો વ્યાપાર જે સંસ્કાર તે છે, એટલે પૂર્વ અનુભવનો નાશ થયે સતે પણ સ્મૃતિ ઉપજે છે. સંસ્કાર પ્રત્યક્ષ તો છે નહિ, એની સિદ્ધિ અનુમાન કે અર્થાપત્તિથી થાય છે, એટલે જેટલી પૂર્વ અનુભૂતની સ્મૃતિ થાય છે તેટલો કાલ સંસ્કાર રહે છે. જે સ્મૃતિ પછી સ્મૃતિ ન થાય તેને ચરમસ્મૃતિ કહીએ છીએ; ચરમસ્મૃતિથી સંસ્કારનો નાશ થાય છે, ને ફરી તે પદાર્થની સ્મૃતિ થતી નથી. આ રીતે પૂર્વ અનુભવજન્ય સંસ્કારથી અનેક સ્મૃતિ થાય છે. ચરમસ્મૃતિ થાય ત્યાં સુધી સંસ્કાર એકનો એક રહે છે. સ્મૃતિની ચરમતા કાર્યથી જણાય છે, જે સ્મૃતિ થયા પછી પુનઃ સજાતીય સ્મૃતિ થાય નહિ તે સ્મૃતિ ચરમસ્મૃતિ છે એવું જ્ઞાન અનુમાનથી થાય છે. ચરમ એટલે અંત્ય. કોઇ એમ કહે છે કે પૂર્વ અનુભવજન્ય સંસ્કારથી પ્રથમ સ્મૃતિ થાય છે, પ્રથમ સ્મૃતિની ઉત્પત્તિના પહેલાં સંસ્કારનો નાશ થાય છે, અને સ્મૃતિથી અન્ય સંસ્કાર ઉપજે છે, ને તેનાથી પુનઃ સજાતીય સ્મૃતિ ઉત્પન્ન થાય છે; તે સ્મૃતિથી પણ સ્વજનક સંસ્કારનો નાશ થાય છે, ને અન્ય સંસ્કાર ઉપજે છે, ને તેનાથી તૃતીય સ્મૃતિ ઉપજે છે; એમ સ્મૃતિથી પણ સંસ્કારની ઉત્પત્તિ થાય છે. જે સ્મૃતિના ઉત્તરકાલને વિષે સજાતીય સ્મૃતિ ઉપજે નહિ, તે સ્મૃતિ સંસ્કારની હેતુ નથી. આ મતમાં સંસ્કારદ્વારે સ્મૃતિજ્ઞાન પણ ઉત્તર-

---

* મીમાંસકો વેદવિહિત વિધિનિષેધ પાલવાથી ધર્મ એ નામે એક અપૂર્વ એટલે જે પ્રથમે ન હતું તેવું કાંઇક ઉત્પન્ન થાય છે, ને તે કાલાન્તરે સ્વર્ગ આપે છે, એમ માને છે.

સ્મૃતિનું કારણ છે. પ્રથમ સ્મૃતિનું કારણ અનુભવ છે કેમકે સંસ્કાર વ્યાપાર છે. પહેલા મતમાં સ્મૃતિજ્ઞાનનું કારણ સ્મૃતિ નથી, પરંતુ પૂર્વાનુભવથી સંસ્કાર ઉપજે છે, ને તે સંસ્કાર ચરમસ્મૃતિ પર્યંત રહે છે, એટલે પૂર્વાનુભવજ સ્મૃતિનું કારણ થાય છે; અને પૂર્વાનુભવજનિત સંસ્કારજ સકળ સજાતીય સ્મૃતિમાં વ્યાપાર છે કેમકે પહેલા સ્મૃતિજ્ઞાન પ્રમા નથી, કેમકે પ્રથમ મતમાં તો સ્મૃતિજ્ઞાનનું કારણ પૂર્વાનુભવ તે છએ પ્રમાણથી અલગ છે. પ્રમાણજન્ય જ્ઞાનને પ્રમા કહે છે, પૂર્વાનુભવ પ્રમાણ નથી. દ્વિતીય પક્ષમાં પ્રથમ સ્મૃતિનું કારણ પૂર્વાનુભવ છે, અને દ્વિતીયાદિ સ્મૃતિનું કારણ સ્મૃતિ છે, પણ તે સ્મૃતિ એ છ પ્રમાણથી અલગ છે. એટલે સ્મૃતિને પ્રમા કહેતા નથી તથાપિ પણ યથાર્થ અયથાર્થ ભેદથી સ્મૃતિ બે પ્રકારની છે; ભ્રમરૂપ અનુભવના સંસ્કારથી ઉપજે તે અયથાર્થ, અને પ્રમારૂપ અનુભવના સંસ્કારથી ઉપજે તે યથાર્થ. આ પ્રકારે બે પક્ષ ગ્રંથોને વિષે લખ્યા છે તેમાં દૂષણ ભૂષણ અનેક છે, પણ ગ્રંથવિસ્તારના ભયથી દૂષણોને પ્રસંગમાત્ર લખ્યો છે.

જેમ પૂર્વઅનુભવજન્ય સ્મૃતિજ્ઞાન પરોક્ષ છે તેમ અનુમાનાદિ પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન પણ પરોક્ષ છે. કેમકે જેમ સ્મૃતિના વિષય વૃત્તિથી વ્યવહિત હોય છે તેમ અનુમાનાદિજન્ય જ્ઞાનનો વિષય પણ વૃત્તિદેશમાં હોતો નથી, પણ વ્યવહિત એવા પર્વતાદિદેશમાં હોય છે. અને અતીત અનાગત પદાર્થોનું પણ અનુમાનાદિકથી અનુમિતિ આદિ વર્તમાન જ્ઞાન થાય છે; એટલે અનુમાનાદિજન્ય જ્ઞાનના દેશમાં કે કાળમાં વિષય હોતો નથી, પણ અનુમિતિ આદિ જ્ઞાનના દેશ તથા કાળથી ભિન્ન દેશ ને ભિન્ન કાળને વિષે તેમનો વિષય હોય છે.

૯૪

ઇંદ્રિયઅજન્યપ્રત્યક્ષ

ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનના વિષય, જ્ઞાનના દેશકાળથી ભિન્ન દેશકાળમાં હોતા નથી, પણ જ્ઞાનના દેશકાળમાંજ હોય છે, એટલે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનમાત્ર પ્રત્યક્ષજ થાય છે. અદ્વૈતમતમાં અંતઃકરણનો પરિણામ જે વૃત્તિ તેને જ્ઞાન કહે છે, એટલે જ્ઞાનવિષય એક દેશમાં હોય અથવા વૃત્તિવિષય એક દેશમાં હોય એમ કહેવાનો અર્થ એનો એકજ છે. ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનજ પ્રત્યક્ષ થાય એ નિયમ નથી. જ્યાં અન્ય પ્રમાણજન્ય વૃત્તિદેશમાં પણ વિષય હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનજ થાય છે. જેમકે 'તું દશમો છે' એ શબ્દથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિના દેશમાં વિષય છે, એટલે શબ્દપ્રમાણજન્ય જ્ઞાન પણ કદી કદી પ્રત્યક્ષ થાય છે. મહાવાક્યજન્ય બ્રહ્માકાર વૃત્તિ અને બ્રહ્મનો ઉભય એકદેશમાં હોય છે, એટલે મહાવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. તેમજ ઇશ્વરજ્ઞાનના ઉપાદાનકારણરૂપ માયાના દેશમાં પદાર્થમાત્ર છે, એટલે ઇંદ્રિયજન્ય ન છતે પણ ઇશ્વરનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. એમજ અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ છે. જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય, ત્યાં ભૂતલ સાથે નેત્રનો સંબંધ થઇને ભૂતલદેશમાં અંતઃકરણની વૃત્તિ ઉદય છે, 'ભૂતલે ઘટ નથી' એવો

વૃત્તિનો આકાર રહે છે. આ ઠેકાણે ભૂતલ અંશમાં વૃત્તિ નેત્રજન્ય છે, પણ ઘટાભાવ અંશમાં અનુપલબ્ધિજન્ય છે. જેમ 'પર્વત વન્હિમાન્ છે' એ વૃત્તિ પર્વત અંશે નેત્રજન્ય છે, વન્હિઅંશે અનુમાનજન્ય છે, તેમ એકજ વૃત્તિ અંશભેદે કરીને ઇંદ્રિય તથા અનુપલબ્ધિ ઉભય પ્રમાણથી ઉપજે છે. ભૂતલાવચ્છિન્ન ચેતનનો વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનથી અભેદ થાય છે, અને ભૂતલાવચ્છિન્ન ચેતનજ ઘટાભાવાવચ્છિન્ન ચેતન છે, એટલે ઘટાભાવાવચ્છિન્ન ચેતનનો પણ વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સાથે અભેદ થાય છે. એટલે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય ઘટાભાવજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ છે; પરંતુ જ્યાં અભાવનું અધિકરણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય, અધિકરણના પ્રત્યક્ષને વિષે ઇંદ્રિયનો વ્યાપાર થઈ શકે ત્યાંજ આ પ્રકાર સંભવે છે.

જ્યાં અધિકરણના પ્રત્યક્ષને વિષે ઇંદ્રિયનો વ્યાપાર ન હોય ત્યાં અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય જે અભાવજ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષ નથી પણ પરોક્ષ છે. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન યોગ્યાનુપલબ્ધિથી કરીને, આંખ મીચેલી હશે તેને પણ, થશે; એમજ પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન, નેત્ર ઉઘાડ્યા વિના પણ, યોગ્યાનુપલબ્ધિથી થશે. આ ઠેકાણે વિષયદેશમાં વૃત્તિ જતી નથી એટલે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય જે વાયુમાં રૂપાભાવનું જ્ઞાન તથા પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષ નથી, પણ પરોક્ષ છે. આ રીતે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાન કહીં પ્રત્યક્ષ છે કહીં પરોક્ષ છે. વેદાંતપરિભાષાદિક ગ્રંથોમાં અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ લખ્યું છે, અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય પરોક્ષજ્ઞાનનું ઉદાહરણ લખ્યું નથી, એ તે ગ્રંથોની ન્યૂનતા છે. ઉદાહરણ લખવું જોઇએ, નહિ તો અનુપલબ્ધિજન્યજ્ઞાન પરોક્ષ થતું નથી એવો ભ્રમ થઇ જવાનો સંભવ રહે છે.

૯૫

અભાવજ્ઞાનની સર્વત્ર પરોક્ષતા

પરંતુ સૂક્ષ્મ દૃષ્ટિથી વિચાર કરીએ તો અનુપલબ્ધિ પ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાન સર્વત્ર પરોક્ષ છે, કહીં પણ પ્રત્યક્ષ નથી; કેમકે પ્રમાણચેતન સાથે વિષયચેતનનો અભેદ થતાં પણ, જે વિષય પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી તેનું જ્ઞાન તો પરોક્ષજ રહેવું જોઇએ. જેમકે શબ્દાદિકપ્રમાણથી ધર્માધર્મનું જ્ઞાન થાય ત્યાં પ્રમાણચેતનથી વિષયચેતનનો ભેદ નથી; ધર્માધર્મ અંતઃકરણદેશમાં રહેછે એટલે અંતઃકરણ તથા ધર્માધર્મ ઉભયે ઉપાધિ ભિન્ન દેશમાં નથી, એટલે ધર્માધર્માવચ્છિન્ન ચેતન પ્રમાણચેતનથી ભિન્ન નથી; તથાપિ ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એટલે શબ્દાદિજન્ય ધર્માધર્મનું જ્ઞાન કદાપિ પ્રત્યક્ષ થાય નહિ. અનુભવાનુસાર વિષયમાં યોગ્યતા અયોગ્યતા માનવી. જેમ ધર્માધર્મ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી તેમ અભાવપદાર્થ પણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી. જો અભાવપદાર્થ પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય તો વાદીઓનો વિવાદજ થવાનો સંભવ આવે નહિ. મીમાંસકો અભાવને અધિકરણરૂપ માને છે, નૈયાયિકાદિક તેને અધિકરણથી ભિન્ન માને છે, નાસ્તિકો અભાવને તુચ્છ તથા અલીક માને છે, આસ્તિકો અભાવને પદાર્થ માને છે, એવો અભાવના સ્વરૂપ વિષે વિવાદ છે; પ્રત્યક્ષયોગ્ય જે ઘટાદિક તેના સ્વરૂપને

વિષે તે અધિકરણથી ભિન્ન છે કે નહિ ઈત્યાદિ વિચાર થવાનો સંભવ નથી. માટે અભાવપદાર્થ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી. આ કારણથી, જ્યાં ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય ત્યાં પ્રમાણચૈતનથી ઘટાભાવાવચ્છિન્ન ચૈતનનો અભેદ છતાં પણ અભાવાંશે આ જ્ઞાન પરોક્ષ છે, ભૂતલાંશે અપરોક્ષ છે. 'પર્વત વન્હિમાન્ છે' એ જ્ઞાન જેમ પર્વતઅંશે અપરોક્ષ છે, વન્હિઅંશે પરોક્ષ છે, તેમ અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાનને પણ સર્વત્ર પરોક્ષ માનો તો ભાટ્ટમતથી વિરોધ નહિ આવે, કેમકે તે મતમાં અનુપલબ્ધિજન્ય અભાવજ્ઞાન પરોક્ષ છે.

અભાવના જ્ઞાનને નૈયાયિકો ઈંદ્રિયજન્ય માનીને પ્રત્યક્ષ કહે છે તે તો સર્વથા અસંગત છે. વાયુમાં રૂપાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ થાય છે, એવો જે નૈયાયિકોનો સિદ્ધાન્ત તે બને નહિ; કેમકે વાયુમાં રૂપાભાવનું જે જ્ઞાન તે પામવા માટે નેત્રના ઉન્મીલનો વ્યાપાર કોઇ કરતું નથી, નિમીલિત નેત્રવાળાને પણ વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન યોગ્યાનુપલબ્ધિથી થાય છે. એમજ પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન પણ ઉન્મીલિત નેત્રવાળાની પેઠે નિમીલિત નેત્રવાળાને પણ થાય છે. નિમીલિત નેત્રવાળાને ઘટાદિકનું ચાક્ષુષ જ્ઞાન કદાપિ થતું નથી, એટલે વાયુમાં રૂપાભાવનું તથા પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું ચાક્ષુષ પ્રત્યક્ષ બને નહિ, યોગ્યાનુપલબ્ધિથી તેમનું પરોક્ષ જ્ઞાન બને છે

નૈયાયિકો કહે છે કે અભાવજ્ઞાનમાં ઈંદ્રિયનો અન્વયવ્યતિરેક હોવાથી અભાવજ્ઞાનમાં ઈંદ્રિય હેતુ છે; વેદવિદ્યાદિ ગ્રંથોમાં તેનું સમાધાન પણ લખ્યું છે ઇંદ્રિયના અન્વયવ્યતિરેકનો અધિકરણજ્ઞાનથી ચરિતાર્થ છે. જેમ ભૂતલને વિષે ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય છે ત્યાં નેત્રઇંદ્રિયથી અભાવના અધિકરણ ભૂતલનું જ્ઞાન થાય છે, અને નેત્રથી જ્ઞાન એવા ભૂતલને વિષે યોગ્યાનુપલબ્ધિથી ઘટાભાવનું જ્ઞાન થાય છે; એટલે એ પ્રકારે ઘટાભાવનું અધિકરણ જે ભૂતલ તેના જ્ઞાનને વિષે ઇંદ્રિય ચરિતાર્થ કહેતાં સફલ છે. આ શંકા અને સમાધાન ઉભયે અસંગત છે. વાયુમાં રૂપાભાવનું અને પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન નેત્રવ્યાપાર વિના પણ થાય છે, એટલે કોઈ પણ અભાવજ્ઞાનમાં ઈંદ્રિયનો અન્વયવ્યતિરેક ન હોવાથી ઈંદ્રિયની કારણતા સિદ્ધ થતી નથી; સર્વ અભાવના જ્ઞાનમાં ઇંદ્રિયનો અન્વયવ્યતિરેક અસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે મૂલની શંકાજ શિથિલ છે, ત્યાં તેનું સમાધાન અસંગત હોયજ એ સ્પષ્ટ છે.

નૈયાયિકો જો એમ શંકા કરે કે 'ઘટાનુપલબ્ધિને લીધે ઈંદ્રિયથી અભાવનો નિશ્ચય પામું છું' એવી પ્રતીતિ થાય છે, માટે અનુપલબ્ધિ તથા ઇંદ્રિય ઉભયે ઘટાદિકના અભાવજ્ઞાનનાં કારણ છે તો તેનું સમાધાન ઉપર કહ્યું તે છે: ઘટાભાવના અધિકરણનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયથી થાય છે, અને ઘટાભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિથી થાય છે. પરંતુ તે સમાધાન સંભવતું નથી. કેમકે જ્યાં અધિકરણ ઇંદ્રિયયોગ્ય હોય ત્યાં તો એ સમાધાન ઠીક છે, પણ જ્યાં અધિકરણ ઇંદ્રિયયોગ્ય નથી, ત્યાં એ સમાધાન થાશે નહિ. જેમકે 'વાયુને વિષે રૂપની અનુપલબ્ધિ થવાથી નેત્રે કરીને રૂપાભાવનો નિશ્ચય પામું છું' એ પ્રકારે વાયુને વિષે રૂપાભાવની પ્રતીતિ અનુપલબ્ધિજન્ય તથા નેત્રજન્ય અને રૂપાભાવની પ્રતીતિ અનુપલબ્ધિજન્ય છે એમ કહેવું સંભવશે નહિ, કેમકે વાયુમાં રૂપ છેજ નહિ એટલે વાયુ નેત્રયોગ્ય નથી.

[illegible]

[illegible]

૯૬

અનુપલબ્ધિપ્રમાણ ઉપર શંકા સમાધાન.

હવણાં જે નૈયાયિકની શંકા કહી તેનું સમાધાન આ પ્રકારે છે. ઇંદ્રિયને પ્રમાણતા કહેનાર નૈયાયિક પણ અનુપલબ્ધિની કરણતા તો માને છે, કારણતા માનતો નથી. અદ્વૈતવાદી ઇંદ્રિયને અભાવની કરણતા માનતો નથી, એટલે ઇંદ્રિયનો અભાવ સાથે સ્વસંબદ્ધવિશેષણતા તેમ સંયુક્તવિશેષણતા એ સંબંધ પણ મનાતો નથી. અપ્રસિદ્ધ સંબંધની કલ્પના કરતી એને નૈયાયિક ગૌરવ માને છે. અનુપલબ્ધિને વિષે સહકારિકારણતા તો નૈયાયિક પણ માને છે, ત્યારે તેનેજ અદ્વૈતવાદી કારણતા નામ આપીને પ્રમાણતા કહે છે; એટલે ગૌરવ તો નૈયાયિક મતમાં છે, અદ્વૈતમતમાં નથી.

પણ વેદાંતપરિભાષાનો ટીકાકાર, મૂલગ્રંથકારનો પુત્ર, તેને અદ્વૈતશાસ્ત્રના સંસ્કાર કાંઇક ન્યૂન છે ને ન્યાયશાસ્ત્રના સંસ્કાર અધિક છે, તેથી તેણે મૂલનું વ્યાખ્યાન કરતાં, આ સ્થાને નૈયાયિકમતનું ઉજ્જીવન કર્યું છે:" અનુપલબ્ધિ પૃથક્પ્રમાણ નથી. અભાવનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયથીજ થાય છે. અભાવ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ નથી એમ કહો, અને વિષય સાથે સંબંધ વિના ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન થતું નથી, વિશેષણતા અને સ્વસંબદ્ધ વિશેષણતા એવા બે સંબંધ નૈયાયિકો માને છે તે અપ્રસિદ્ધ છે, અને અપ્રસિદ્ધની કલ્પના એ ગૌરવ છે. આ વાત અસંગત છે. કારણ કે 'ભૂતલ ઘટાભાવવાળું છે' એ પ્રતીતિ તો સર્વસંમત છે; એ પ્રતીતિથી ઘટાભાવને વિષે આધેયતા ભાસે છે, ભૂતલને વિષે અધિકરણતા ભાસે છે; અને આધારાધેયભાવ પરસ્પર સંબંધ વિના ઘટતો નથી: માટે ભૂતલાદિક અધિકરણને વિષે અભાવનો સંબંધ સર્વને ઇષ્ટ છે. એ સંબંધનું કાંઇ પણ નામ, વ્યવહારના નિર્વાહને વાસ્તે, પાડવુંજ જોઇએ, એટલે અધિકરણને વિષે અભાવના સંબંધને વિશેષણતા કહે છે. આ પ્રકારે વિશેષણતાસંબંધ અપ્રસિદ્ધ નથી. અને અપ્રસિદ્ધકલ્પનારૂપ ગૌરવ નૈયાયિક મતમાં આવતું નથી. અભાવનો અધિકરણ સાથે સંબંધ સર્વમતસિદ્ધ છે, અને સ્વસંબદ્ધવિશેષણતા તથા વિશેષણતા ઉભયે સંબંધ અપ્રસિદ્ધ નથી. 'ભૂતલને નિર્ઘટ દેખું છું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે માટે ભૂતલાદિકને વિષે અભાવનું જ્ઞાન નેત્રઇંદ્રિયજન્ય છે, જ્યાં નેત્રજન્ય જ્ઞાન હોય ત્યાંજ 'દેખું છું' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે. અદ્વૈતમતમાં ભૂતલનું જ્ઞાન નેત્રજન્ય છે, ઘટાભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિજન્ય છે, નેત્રજન્ય નથી; ત્યારે અનુવ્યવસાય-જ્ઞાનમાં, પોતાનો વિષય જે વ્યવસાય તેની આવી વિલક્ષણતા ભાસવી જોઇએ; જેમકે 'પર્વત વહ્નિમાન્ છે' એ જ્ઞાન પર્વતઅંશે પ્રત્યક્ષ છે, વહ્નિઅંશે અનુમિતિ છે, અને તેનો અનુવ્યવસાય 'પર્વતને દેખું છું, વહ્નિનું અનુમાન કરું છું' એવો થાય છે, અને વ્યવસાયની વિલક્ષણતા અનુવ્યવસાયમાં ભાસે છે, નેત્રજન્યત્વ અનુમાનજન્યત્વરૂપે તે વિલક્ષણતા સ્પષ્ટ થાય છે; એમજ અભાવજ્ઞાનમાં પણ નેત્રજન્યત્વ અને અનુપલબ્ધિજન્યત્વ એ રૂપ વિલક્ષણતા હોય તો તે અનુવ્યવસાયમાં ભાસવી જોઇએ. પણ અનુવ્યવસાયમાં તો એવા

વજ્ઞાનનું કેવલ નેત્રજન્યત્વજ ભાસે છે. એટલે અભાવનું જ્ઞાન કેવલ ઇંદ્રિયજન્યજ છે, પૃથક્પ્રમાણજન્ય નથી. અને કદાપિ અભાવજ્ઞાનને ઇંદ્રિયજન્ય ન માને તો પણ અદ્વૈતવાદી તેને અનુપલબ્ધિજન્ય માને છે અને પ્રત્યક્ષ કહે છે એ અસંગત છે, કેમકે જે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન તે ઇંદ્રિયજન્યજ હોય છે એ નિયમનો ભંગ થાય છે. માટે અભાવનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્યજ છે." આ પ્રકારે વેદાંતપરિભાષાની ટીકામાં નૈયાયિક મતનું ઉજ્જીવન સકલ અદ્વૈતગ્રંથોથી વિરુદ્ધ રીતે લખ્યું છે. એ લખવું યુક્તિથી વિરુદ્ધ છે.

પ્રથમે તો એ વાતજ અસંગત છે કે અભાવનો અધિકરણ સાથે સંબંધ સર્વને ઇષ્ટ છે, એટલે અપ્રસિદ્ધકલ્પના નથી; કારણકે અભાવ અને અધિકરણનો સંબંધ ઇષ્ટ છે, પણ વિશેષણતાસંબંધને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની કારણતા અપ્રસિદ્ધ છે. અભાવજ્ઞાનને ઇંદ્રિયજન્ય માને છે, તેમના મતમાં તો વિશેષણતાસંબંધને ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાનના કારણરૂપે માનવો પડશે; અન્ય કોઇ મતમાં તેમ માનવાનું પ્રાપ્ત થતું નથી; એટલે નૈયાયિકમતમાં આ જે અપ્રસિદ્ધ કલ્પના તેનો પરિહાર થતો નથી. વળી અભાવજ્ઞાનને પૃથક્પ્રમાણજન્ય માનવામાં દોષ કહ્યો કે જો પૃથક્પ્રમાણજન્યતા માનો તો 'ભૂતલને નિર્ઘટ દેખું છું' એવો અનુવ્યવસાય થવો ન જોઇએ, તે દોષ પણ વાસ્તવિક નથી; કેમકે 'ઘટાભાવ વિશિષ્ટભૂતલના ચાક્ષુષજ્ઞાનવાળો હું છું' એટલોજ અનુવ્યવસાય થવો જોઇએ, તમે જે અનુવ્યવસાયવાક્ય કહ્યું તેનો પણ અર્થ એ વિના બીજો નથી, ત્યારે આ અનુવ્યવસાયમાં ઘટાભાવ વિશેષણ છે, ભૂતલ વિશેષ્ય છે, અને વિશેષ્ય એવા એ ભૂતલને વિષે ચાક્ષુષજ્ઞાનની વિષયતા છે, ઘટાભાવ જે વિશેષણ તેમાં નથી, પરંતુ ઘટાભાવ વિશિષ્ટભૂતલને વિષે પ્રતીત થાય છે કહીંક વિશેષણ વિશેષ્ય ઉભયનો ધર્મ વિશિષ્ટને વિષે પ્રતીત થાય છે, જેમકે 'દંડી પુરુષ' એ જ્ઞાનમાં દંડ વિશેષણ છે, પુરુષ વિશેષ્ય છે, અને જ્યાં દંડ ન છતાં પુરુષમાત્રજ છે ત્યાં પણ 'દંડી પુરુષ નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે, એટલે કે દંડરૂપ વિશેષણનો અભાવ છતાં અને પુરુષરૂપ વિશેષ્યનો અભાવ ન છતાં, વિશેષણ (દંડ)માત્રવૃત્તિ જે અભાવ તે દંડવિશિષ્ટ પુરુષને વિષે પ્રતીત થાય છે. જ્યાં દંડ છે પુરુષ નથી ત્યાં વિશેષ્યમાત્રનોજ અભાવ છે, છતાં 'દંડી પુરુષ નથી' એ રીતે, તે, દંડ વિશિષ્ટપુરુષને વિષે પ્રતીત થાય છે. જ્યાં દંડ નથી, પુરુષ પણ નથી; ત્યાં વિશેષણ વિશેષ્ય ઉભયનો અભાવ વિશિષ્ટને વિષે પ્રતીત થાય છે. એજ પ્રમાણે વિશેષ્ય એવા ભૂતલને વિષે ચાક્ષુષજ્ઞાનની વિષયતા છે, વિશેષણ જે ઘટાભાવ તેને વિષે નથી, તો પણ ઘટાભાવ વિશિષ્ટભૂતલમાંજ પ્રતીત થાય છે. જેમ 'વન્હિમાન્ પર્વતને જોઉં છું' એ રીતે પર્વતના પ્રત્યક્ષનો અનુવ્યવસાય થાય છે, ત્યાં ચાક્ષુષજ્ઞાનની વિષયતા વિશેષ્ય એવા પર્વતને વિષે છે, વિશેષણ જે વન્હિ તેને વિષે નથી, તથાપિ વન્હિવિશિષ્ટ પર્વતને વિષે ચાક્ષુષજ્ઞાનની વિષયતા પ્રતીત થાય છે, તેમ અત્ર પણ જાણવું. વળી જો દોષ કહો કે ઘટાભાવ અને ભૂતલ ઉભયે વિજાતીયજ્ઞાનનાં વિષય હોય તો-'પર્વતને જોઉં છું, વન્હિનું અનુમાન કરું છું' એની પેઠે-વિલક્ષણ અનુવ્યવસાય થવા જોઇએ, તે દોષ પણ અદ્વૈતગ્રંથોનો શિથિલ સંસ્કાર જેને છે તેવાનો કલ્પેલો છે. કેમકે અભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે એમ જે માને તેને 'ઘટાનુપલબ્ધિથી ઘટાભાવનો નિશ્ચય કરું છું, નેત્રથી ભૂતલને જોઉં છું' એવો અ-

ભુજ્યમાન અભાવિત રીતે થાય છેજ; ને તેથીજ ઘટાભાવમાં અને ભૂતલમાં વ્યવસાયજ્ઞાનની વિલક્ષણતા તે માને છેજ. વળી જે દોષ કહ્યો છે કે અભાવજ્ઞાનને અનુપલબ્ધિજન્ય માનીને અદ્વૈતવાદી પ્રત્યક્ષ માને છે, પણ પ્રત્યક્ષ તો ઇંદ્રિયજન્ય હોવું જોઇએ, એ નિયમનો અનુપલબ્ધિથી પ્રત્યક્ષ માનનારના મતમાં ભંગ થાય છે, તે દોષ પણ સિદ્ધાંતના અજ્ઞાનથી લખ્યો છે અને અસંગત છે; કેમકે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય સર્વ અભાવજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી, કોઇ પ્રત્યક્ષ છે, કોઇ નથી. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન, પરમાણુને વિષે મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન, એ આદિ જ્ઞાન અનુપલબ્ધિજન્ય છતે પણ પરોક્ષ છે. અથવા એમ કહો તો પણ ઠીક છે કે અનુપલબ્ધિજન્ય એવું અભાવજ્ઞાનમાત્ર પરોક્ષજ છે, આગળ એ વાત પ્રતિપાદન પણ કરી આવ્યા છીએ. આમ છે એટલે અનુપલબ્ધિવાદી અભાવજ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ માને છે એવું ધર્મરાજના પુત્રનું કથન સિદ્ધાંતના અજ્ઞાનથી થયું છે. વેદાંતપરિભાષાદિક ગ્રંથોમાં કહીં કહીં અભાવજ્ઞાનની પ્રત્યક્ષતા કહી છે તે તો પ્રૌઢિવાદથી કહી છે. એ ગ્રંથકારોનો પ્રૌઢિવાદ એવો છે કે અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવજ્ઞાનને વિષે પ્રત્યક્ષતા માની લેઇએ તો પણ, કહેવામાં આવશે તે રીતથી, અભાવજ્ઞાનને વિષે ઇંદ્રિયજન્યતા સિદ્ધ થતી નથી. પ્રતિવાદીની ઉક્તિનો સ્વીકાર કરીને પણ સ્વમતમાંથી દોષનો પરિહાર કરવો એને પ્રૌઢિવાદ કહે છે. અભાવજ્ઞાનને પ્રત્યક્ષ માન્યા છતાં ઇંદ્રિયજન્ય ન માનતાં તો પ્રત્યક્ષજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે એ નિયમનો ભંગ થશે એમ કહેવું અસંગત છે. એમ કહેનારને આ પ્રમાણે પૂછવાનું છેઃ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાત્ર ઇંદ્રિયજન્ય થાય છે, ઇંદ્રિયજન્યથી ભિન્ન પ્રત્યક્ષજ સંભવતું નથી એવો નિયમ છે? કે જે ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાન હોય તે પ્રત્યક્ષ થાય છે, પ્રત્યક્ષથી ભિન્ન ઇંદ્રિયજન્ય થતું નથી એવો નિયમ છે? પ્રથમ પક્ષ સ્વીકારો તો તે અસંગત છે. ઇશ્વરનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે, પણ ઇંદ્રિયજન્ય નથી; ન્યાયમતમાં તે નિત્ય છે, સિદ્ધાંતમાં માયાજન્ય છે; ઇશ્વરને ઇંદ્રિયનો અભાવ છે માટે તેનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય નથી. વળી 'તું દશમો છે' એ વાક્યજન્યજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છતાં ઇંદ્રિયજન્ય નથી; એમ કહેશો કે દશમ પુરુષને પોતાના શરીરને વિષે દશમતાનું જ્ઞાન થાય છે, તે શરીર નેત્રયોગ્ય છે, એટલે દશમજ્ઞાન પણ નેત્રઇંદ્રિયજન્યજ છે, તો તે સંભવતું નથી, કેમકે નિમીલિત નયનવાળાને પણ વાક્ય સાંભળતાં દશમજ્ઞાન થાય છે, નેત્રજન્ય હોય તો નેત્રવ્યાપાર વિના તેમ ન થવું જોઇએ, અર્થાત્ દશમજ્ઞાન નેત્રજન્ય નથી. વળી જો એમ કહો કે દશમજ્ઞાન મનોજન્ય છે એટલે ઇંદ્રિયજન્યજ છે તો તે પણ સંભવતું નથી; કેમકે દેવદત્ત યજ્ઞદત્તાદિક નામ આત્માનાં નથી, ન્યાયમતમાં શરીરવિશિષ્ટ આત્માનાં છે, વેદાંતમતમાં સૂક્ષ્મવિશિષ્ટ સ્થૂલ શરીરનાં છે; એમ હું-તું-એ વ્યવહાર પણ સૂક્ષ્મવિશિષ્ટ સ્થૂલ પરત્વેજ થાય છે; એ સ્થૂલશરીરનું જ્ઞાન મનથી સંભવતું નથી, મનને બાહ્ય પદાર્થના જ્ઞાનનું સામર્થ્ય નથી. એમ કહેશો કે મનનું અવધાન હોય તોજ વાક્યથી દશમજ્ઞાન થાય, વિક્ષિપ્ત મનવાળાને થાય નહિ, માટે અન્વયવ્યતિરેકથી સમજાય છે કે દશમજ્ઞાનના હેતુરૂપ મન છે, અને દશમજ્ઞાન માનસ હોઇ ઇંદ્રિયજન્ય છે, તો તેમ પણ સંભવ નથી; કેમકે એવા અન્વયવ્યતિરેકથી તો જ્ઞાનમાત્રના હેતુરૂપે મનને માની શકાશે. વિક્ષિપ્ત મનવાળાને તો કોઇ પણ પ્રમાણથી જ્ઞાન થતું નથી. સાવધાન મનવાળાનેજ સકલજ્ઞાન થાય છે, એટલે જ્ઞાનમાત્ર માનસ કહેવાં જોઇએ; જ્ઞાનમા-

નનું સાધારણ કારણ મન છે, ઇંદ્રિય અનુમાનાદિક સકલ પ્રમાણનું તે સહકારી છે. મનસહિત નેત્રથી જે જ્ઞાન થાય તે ચાક્ષુષજ્ઞાન કહેવાય છે, મનસહિત અનુમાનપ્રમાણથી જે જ્ઞાન થાય તે અનુમિતિજ્ઞાન કહેવાય છે, મનસહિત શબ્દપ્રમાણથી જે જ્ઞાન થાય તે શાબ્દજ્ઞાન કહીએ છીએ. અન્ય કોઇ પ્રમાણ વિના કેવલ મનથીજ જે જ્ઞાન થાય તેને માનસજ્ઞાન કહીએ છીએ; તેવું કેવલ મનથી તો સુખાદિક આંતર પદાર્થોનું જ્ઞાન થાય છે, તેથી તેજ જ્ઞાન માનસ છે. બાહ્યપદાર્થોનું જ્ઞાન તો ઇંદ્રિય અનુમાનાદિક વિના કેવલ મનથી થઇ શકતું નથી, એટલે દશમજ્ઞાન માનસ છે એમ કહેવું સંભવતું નથી. આંતર પદાર્થનું જ્ઞાન માનસ છે એમ જે કહ્યું તે પણ માત્ર નૈયાયિક રીતિઅનુસાર કહ્યું છે, સિદ્ધાંતમાં તો કોઇ જ્ઞાન માનસ નથી; કેમકે શુદ્ધ આત્મા સ્વયંપ્રકાશ છે, તેના પ્રકાશને અર્થે કોઇ પ્રમાણની અપેક્ષા નથી, એટલે તેનું જ્ઞાન માનસ નથી, અને સુખાદિક તો સાક્ષિભાસ્ય છે. જે કાલે ઇષ્ટ પદાર્થના સંબંધથી અંતઃકરણનો સુખાકાર પરિણામ થાય, અથવા અનિષ્ટ પદાર્થના સંબંધથી દુઃખાકાર પરિણામ થાય, તે કાલે સુખ અથવા દુઃખને વિષય કરવાવાળો અંતઃકરણના સત્વગુણનો પરિણામ-વૃત્તિ-ઉપજે છે. એ વૃત્તિને વિષે આરૂઢ જે સાક્ષી તે સુખદુઃખને પ્રકાશે છે. સુખ દુઃખની ઉત્પત્તિને વિષે ઇષ્ટાનિષ્ટસંબંધ નિમિત્ત છે, એ નિમિત્તથી સુખ દુઃખને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે, એ થવામાં કોઇ પ્રમાણની અપેક્ષા નથી, એટલે સુખ દુઃખ સાક્ષિભાસ્ય છે. યદ્યપિ ઘટાદિકનો પ્રકાશ પણ કેવલ વૃત્તિથી થતો નથી, વૃત્ત્યારૂઢ ચેતનથીજ સર્વનો પ્રકાશ થાય છે, એટલે પદાર્થમાત્ર સાક્ષિભાસ્ય કહેવા જોઇએ, તથાપિ ઘટાદિકના જ્ઞાનરૂપ જે અંતઃકરણની વૃત્તિ ઉપજે છે તેને વિષે ઇંદ્રિય અનુમાનાદિક પ્રમાણની અપેક્ષા છે, સુખાદિક જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિની ઉત્પત્તિમાં કોઇ પ્રમાણની અપેક્ષા નથી, એટલો ફેર છે. જે વૃત્તિમાં આરૂઢ સાક્ષી વિષયને પ્રકાશે છે તે વૃત્તિ જ્યાં ઇંદ્રિય અનુમાનાદિક પ્રમાણથી થાય છે ત્યાં વિષયને સાક્ષિભાસ્ય ન કહેતાં પ્રમાણજન્ય જ્ઞાનનો વિષય કહેવાય છે; જ્યાં પ્રમાણવ્યાપાર વિના વૃત્તિનો ઉદય થાય છે અને તે વૃત્તિમાં આરૂઢ સાક્ષી વિષયને પ્રકાશે છે ત્યાં વિષય સાક્ષિભાસ્ય કહેવાય છે. ઘટાદિકને વિષય કરવાવાળી અંતઃકરણની વૃત્તિ ઇંદ્રિય અનુમાનાદિક પ્રમાણથી ઉપજે છે, એટલે યદ્યપિ તે વૃત્તિમાં આરૂઢ સાક્ષી વિષયને પ્રકાશે છે તથાપિ ઘટાદિકને પ્રમાણવિષય કહીએ છીએ, સાક્ષિભાસ્ય કહેતા નથી; સુખાદિકને વિષય કરનારી વૃત્તિ પ્રમાણજન્ય નથી, કેવલ સુખાદિજનક ધર્માદિજન્ય છે, માટે તેને સાક્ષિભાસ્ય કહીએ છીએ. આ પ્રકારે સુખાદિક અને તેનું જ્ઞાન સમાનસામગ્રીથીજ થાય છે, એટલે અજ્ઞાત એવાં સુખાદિક કદાપિ હોઈ શકે નહિ, જ્ઞાતજ હોઈ શકે. સુખાદિકના પ્રત્યક્ષનો હેતુ સુખાદિક નથી, જો પૂર્વકાલમાં સુખાદિક હોય તો પોતાના જ્ઞાનનાં હેતુ થાય, પણ સુખાદિક અને તેમનું જ્ઞાન સમાનકાલે સમાનસામગ્રીથી થાય છે, એટલે પરસ્પર કાર્યકારણભાવ પણ ઘટતોજ નથી. ઘટાદિકના પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાં તો ઘટાદિક હેતુ છે, કેમકે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનથી પૂર્વે ઘટાદિક ઉપજેલાં છે, એટલે પોતાના વિષયે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન ઉપજાવનાર હેતુ પોતે થાય છે. ઘટાદિકનું જ્યાં અનુમિતિ આદિ જ્ઞાન થાય ત્યાં તેનો હેતુ ઘટાદિક નથી; અનુમિતિ, શાબ્દ ઇત્યાદિ જ્ઞાનમાં વિષય કારણ હોય તો અતીત અનાગત એવા વિષયોનું જ્ઞાન ન થવું જોઇએ; અર્થાત્ અનુમિતિ શાબ્દ આદિ જ્ઞાનમાં વિષય કારણ નથી. એમજ સુખાદિક પણ

સ્વવિષયક જ્ઞાનનાં કારણ નથી. આનો અતિ પ્રસંગ થયો.

પ્રકૃત એ છે કે સુખાદિનું જ્ઞાન માનસ નથી, સાક્ષિભાસ્ય છે, એટલે મનનો અસાધારણ વિષયજ મનનો નથી. આમ છે એટલે સર્વ જ્ઞાનના ઉપાદાનરૂપે અંતઃકરણ છે, પણ જ્ઞાનના સ્વતંત્ર કરણરૂપે ઇંદ્રિય જે મન તેને નૈયાયિકો કહે છે તે અસંગત છે. અર્થાત્ દશમજ્ઞાન માનસ નથી, પણ વાક્યજન્ય છે, છતાં પ્રત્યક્ષ છે. આ રીતે જેના જેટલા પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તેટલા ઇંદ્રિયજન્ય હોવા જોઈએ એ નિયમ સંભવતો નથી. હવે જો બીજો પ્રકાર કહો કે ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન હોય તે પ્રત્યક્ષ છે, ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન કોઈ અપ્રત્યક્ષ નથી, તો તે પ્રકારે તો સિદ્ધાંતની પણ કાંઈ હાનિ નથી, કેમકે અમે પણ ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાનને અપ્રત્યક્ષ કહેતા નથી, ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાનમાત્ર પ્રત્યક્ષજ છે, સિદ્ધાંતમાં એટલુંજ વિશેષ છે કે કોઈ કોઈ શબ્દાદિકથી પણ પ્રત્યક્ષ થાય છે. આ પ્રકારે વિચારતા નૈયાયિકાનુસારી ધર્મરાજાધ્વરીની ઉક્તિ કેવળ અસંગત છે.

ત્યારે અભાવજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય નથી, પણ યોગ્યાનુપલબ્ધિનામા પૃથક્પ્રમાણજન્ય છે. 'પ્રતિયોગી હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત' એ રીતે જ્યાં પ્રતિયોગીના આરોપથી તેના ઉપલંભનો આરોપ થાય, ત્યાં અભાવજ્ઞાન યોગ્યાનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે. અંધકારમાં ઘટાભાવનું જ્ઞાન અનુમાનાદિજન્ય છે; કેમકે અંધકારમાં તો, 'ઘટ હોત તો તેનો ઉપલંભ થાત' એવો પ્રતિયોગીના આરોપથી ઉપલંભનો આરોપ સંભવતો નથી.

આ પ્રમાણે અન્ય મતમાં જેટલા અભાવજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે તેટલાં વેદાંતમતમાં કેવળ અનુપલબ્ધિજન્ય છે. નૈયાયિકમતમાં ઇંદ્રિય કરણ છે, અનુપલબ્ધિ સહકારી કારણ છે, એટલે ઇંદ્રિયને વિષે પ્રમાણતા છે, અનુપલબ્ધિને વિષે નથી. વેદાંતમતમાં અનુપલબ્ધિને વિષે પ્રમાણતા માનવી પડે છે એ અધિક છે. અનુપલબ્ધિ તો સ્વરૂપે કરીને ઉભયત્ર સિદ્ધ છે. નૈયાયિકમતમાં પણ વિશેષણતાસંબંધને જ્ઞાનની કારણતા માનવી પડે છે એ અધિક છે. વિશેષણતાસંબંધને તો સ્વરૂપે કરીને અધિકરણ અને અભાવના સંબંધરૂપે ઉભયે મતવાળા માને છે. વેદાંતીને અનુપલબ્ધિને વિષે પ્રમાણતા માનવી પડે છે; નૈયાયિકને વિશેષણતાસંબંધને વિષે જ્ઞાનની કારણતા માનવી પડે છે; એટલે લાઘવ ગૌરવ કોઈને પણ થાતું નથી, ઉભયેની કલ્પના સમાન છે. પરંતુ અભાવજ્ઞાનની કરણતા નૈયાયિકો ઇંદ્રિયને વિષે માને છે એટલું અધિક છે, તેથી તેમના મતમાં એ ગૌરવ છે. વાયુને વિષે રૂપાભાવનું જ્ઞાન નેત્રવ્યાપાર વિના થાય છે, છતાં તેને નૈયાયિકો ચાક્ષુષજ્ઞાન કહે છે; એમજ પરમાણુમાં મહત્ત્વાભાવનું જ્ઞાન નેત્રવ્યાપાર વિના થાય છે, છતાં તેને નૈયાયિકો ચાક્ષુષજ્ઞાન કહે છે; એમ અનેક સ્થાને જે ઇંદ્રિયના વ્યાપાર વિના અભાવજ્ઞાન થાય છે તે ઇંદ્રિયથી, અભાવજ્ઞાનને નૈયાયિકો જન્ય કહે છે એ અનુભવવિરોધ પણ તેમના મતમાં છે. જો ઇંદ્રિયના વ્યાપાર વિના જે જ્ઞાન થાય તેને તે ઇંદ્રિયના વ્યાપારજન્ય માનીએ તો સકલ જ્ઞાન સકલ ઇંદ્રિયોથી જન્ય થવા જોઈએ; અર્થાત્ અભાવનું જ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય છે એવું

નૈયાયિકમત સમીચીન નથી. આ રીતે સ્પષ્ટ થયું કે અભાવજ્ઞાન અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય છે. અભાવજ્ઞાનની ઉત્પત્તિનું વ્યાપારહીન અસાધારણકારણ અનુપલબ્ધિ છે એટલે અભાવજ્ઞાનનું અસાધારણકારણ એજ અનુપલબ્ધિપ્રમાણનું લક્ષણ છે.

૯૭

અનુપલબ્ધિનિરૂપણનો ઉપયોગ

અનુપલબ્ધિના નિરૂપણનો જિજ્ઞાસુને આ પ્રકારે ઉપયોગ છે· नेह नानास्तिकिंचन (અત્ર લેશ પણ નાનાત્વ નથી) એ આદિ શ્રુતિઓ પ્રપંચનો ત્રૈકાલિક અભાવ કહેછે, અનુભવસિદ્ધ પ્રપંચનો ત્રૈકાલિક નિષેધ બને નહિ, માટે પ્રપંચનો સ્વરૂપથી નિષેધ નથી પણ પ્રપંચ પારમાર્થિક નથી એટલે પારમાર્થિકત્વવિશિષ્ટ પ્રપંચનો ત્રૈકાલિક અભાવ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે. આમ પારમાર્થિકત્વવિશિષ્ટપ્રપંચનો ત્રૈકાલિક અભાવ શ્રુતિસિદ્ધ છે. અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી પણ તે સિદ્ધ છે. જો પારમાર્થિકત્વવિશિષ્ટ પ્રપંચ હોત તો જેમ પ્રપંચની સ્વરૂપે કરીને ઉપલબ્ધિ થાય છે તેમ પારમાર્થિક પ્રપંચની પણ ઉપલબ્ધિ થાત; પણ સ્વરૂપે કરીને પ્રપંચની ઉપલબ્ધિ થાય છે, પારમાર્થિકરૂપે થતી નથી, એટલે પારમાર્થિકત્વવિશિષ્ટપ્રપંચનો અભાવ છે. આ રીતે પ્રપંચાભાવનું જ્ઞાન અનુપલબ્ધિથી થાય છે. બીજા પણ અનેક અભાવનું જ્ઞાન જિજ્ઞાસુને ઇષ્ટ છે, ને તે અનુપલબ્ધિપ્રમાણથી બને છે.

ઇતિ અનુપલબ્ધિપ્રમાણનિરૂપણ.

સપ્તમાહ્નિકારંભ

વૃત્તિભેદ સ્વતઃપ્રામાણ્યાદિનિરૂપણ

૯૮

ઉપાદાન (સમવાયી), અસમવાયી, નિમિત્ત, સંયોગ.

વૃત્તિ કોને કહે છે? એવો સત્કારે પ્રશ્ન છે તેનું તાત્પર્ય વૃત્તિનાં લક્ષણ અને ભેદ પૂછવા ઉપર છે; 'વૃત્તિનું કારણ શું છે?' એ વૃત્તિની સામગ્રીનો પ્રશ્ન છે, અને ત્રીજો પ્રશ્ન વૃત્તિના પ્રયોજનનો છે. હવે પ્રયોજનનો વિચાર આગળ પ્રસંગમાં કરીશું; સામગ્રીનો વિચાર અત્ર કરીએ. કારણસમુદાય તેજ સામગ્રી. કારણ બે પ્રકારનું છે. એક ઉપાદાનકારણ, બીજું નિમિત્તકારણ. જેના સ્વરૂપમાં કાર્યની સ્થિતિ હોય તેને ઉપાદાનકારણ કહે છે; એનેજ સમવાયિકારણ* પણ કહે છે. ઘટનું ઉપાદાન કારણ ઠીકરાં (કપાલ) છે. કાર્યથી તટસ્થ રહી કાર્યનું જનક હોય તેને નિમિત્તકારણ કહે છે; જેમકે ઘટના નિમિત્તકારણ કુંભાર, ચાક, દંડ, ઇત્યાદિ છે. ન્યાય અને વૈશેષિકના મતમાં તો સમવાયી, અસમવાયી અને નિમિત્ત એવા ભેદ કરી કારણ ત્રણ પ્રકારનાં માન્યાં છે. કાર્યના સમવાયિકારણ સાથે સંબંધ રાખનાર અને કાર્યજનક જે કારણ તેને અસમવાયિકારણ કહે છે. ઘટનું અસમવાયિકારણ કપાલસંયોગ છે, પટનું અસમવાયિકારણ તન્તુસંયોગ છે. ઘટના સમવાયિકારણ કપાલ સાથે સંબંધ રાખનાર અને ઘટજનક એવો કપાલસંયોગ છે, તેમજ પટના સમવાયિકારણ તંતુ સાથે સંબંધ રાખનાર અને પટજનક એવો તન્તુસંયોગ છે. અસમવાયિકારણના સંયોગને કાર્યનો જનક ન માનીએ તો વિયુક્ત કપાલથી ઘટની અને વિયુક્ત તંતુઓથી પટની ઉત્પત્તિ થવી જોઈએ, જે થતી નથી, માટે કાર્યની ઉત્પત્તિનું કારણ અવયવસંયોગ છે. કાર્યસ્થિતિ અવયવસંયોગમાં નથી પણ અવયવોમાં છે, એટલે અવયવસંયોગને વિષે સમવાયિકારણતા સંભવતી નથી. પરંતુ એ સંયોગ કાર્યથી તટસ્થ પણ નથી, અવયવસંયોગ અને કાર્યનું ઉભયનું સમાનાધિકરણ્ય અવયવમાં છે, એટલે એ સંયોગને નિમિત્તકારણતા પણ સંભવતી નથી. અતેવ સમવાયિકારણ અને નિમિત્તકારણ ઉભયથી વિલક્ષણ એવી અસમવાયિકારણતા તેને સંભવે છે. આમ કારણ ત્રણ પ્રકારનું છે. જેમ કાર્યની ઉત્પત્તિમાં અવયવસંયોગ અસમવાયિકારણ છે તેમ ગુણની ઉત્પત્તિમાં કોઈક ગુણ અસમવાયિકારણ છે, કોઈક ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે. તંતુઓના નીલરૂપથી નીલપટની ઉત્પત્તિ થાય છે, પીળાથી થતી નથી; એટલે પટના નીલરૂપનું કારણ તંતુનું નીલરૂપ છે. પટના

---

* સમવાયસંબંધે જેમાં કાર્ય રહે તે આધાર એને સમવાયિકારણ સંજ્ઞારૂપે જાણવું.

નીલરૂપનું સમવાયિકારણ પટ છે, તંતુનું નીલરૂપ તેનું સમવાયિકારણ નથી; પણ તંતુનું નીલરૂપ પટના નીલરૂપથી તટસ્થ નથી, તંતુનું નીલરૂપ તંતુમાં રહે છે અને પટનું નીલરૂપ પણ તંતુમાં રહે છે અને ઉભયે સમાનાધિકરણ હોવાથી સંબદ્ધ છે. જે અસંબદ્ધ હોય તે તટસ્થ કહેવાય છે. યદ્યપિ પટનું નીલરૂપ સમવાયસંબંધથી પટને વિષે રહે છે તથાપિ સ્વસમવાયિસમવાયસંબંધથી પટનું નીલરૂપ તંતુમાં પણ રહે છે. સ્વ કહીએ પટ તેનું નીલરૂપ તેનો સમવાયી જે પટ તેનો સમવાય તંતુને વિષે છે, એમ પટના નીલરૂપ સાથે તંતુના નીલરૂપનું સામાનાધિકરણ્ય છે. તંતુનું નીલરૂપ સાક્ષાત્સંબંધથી તંતુમાં છે, ને તેમાંજ પાછું પટદ્વારે પરંપરાસંબંધથી પટનું નીલરૂપ છે; એટલે પટના નીલરૂપથી તંતુનું નીલરૂપ તટસ્થ ન હોવાથી તે નિમિત્તકારણ થઈ શકતું નથી; પણ પટના નીલરૂપનું સમવાયિકારણ જે પટ તેનું સંબદ્ધ તંતુનું નીલરૂપ છે અને પટના નીલરૂપનું જનક છે માટે પટરૂપનું અસમવાયિકારણ તંતુરૂપ છે. તંતુનું નીલરૂપ અને પટ ઉભયે તંતુને વિષે સમવાયસંબંધથી રહે છે, એટલે સામાનાધિકરણ્યસંબંધથી તંતુનું નીલરૂપ પટનું સંબદ્ધ છે. જેમ કાર્યના રૂપનું અસમવાયિકારણ ઉપાદાનનું રૂપ છે, તેમજ રસ ગંધ સ્પર્શને વિષે પણ જાણવું. અને સકલ ગુણોની ઉત્પત્તિને વિષે જે પ્રકારે ગુણનું ક્રિયા અસમવાયિકારણ થાય છે તે પ્રકાર ન્યાય વૈશેષિકાદિ ગ્રંથોમાં સ્પષ્ટ કરેલો છે, આ અનુપયોગી જાણી વિસ્તારભયથી લખ્યો નથી

સંયોગનો પ્રસંગ અનેક સ્થાને આવે છે. ગુણોત્પત્તિમાં ક્રિયાનું અસમવાયિકારણત્વ સમજાવવાને માટે સંયોગની ઉત્પત્તિ કહીએ છીએ. સંયોગ બે પ્રકારનો છે; કર્મજ સંયોગ, સંયોગજ સંયોગ. જે ઉત્પત્તિને વિષે ક્રિયા અસમવાયિકારણ હોય તે કર્મજસંયોગ કહેવાય છે, સંયોગરૂપી અસમવાયિકારણથી ઉપજે તે સંયોગજસંયોગ કહેવાય છે. કર્મજ સંયોગ પણ અન્યતરકર્મજ અને ઉભયકર્મજ એવી બે પ્રકારનો છે. સંયોગના આશ્રય નિરંતર બેજ હોય છે, તેમાંના એકની ક્રિયાથી જે સંયોગ થાય તે અન્યતરકર્મજસંયોગ, જેમકે પક્ષીની ક્રિયાથી વૃક્ષ અને પક્ષીનો સંયોગ. વૃક્ષ અને પક્ષી સમવાયિકારણ છે, અને સંયોગના અસમવાયિકારણ પક્ષીને વિષે તેની પોતાની ક્રિયાનો સમવાય સંબંધ હોવાથી પક્ષીરૂપ સમવાયિકારણની સંબંધિની અને પક્ષી તથા વૃક્ષના સંયોગની જનક પક્ષીની એ ક્રિયા છે, ને તેથી તે પક્ષિવૃક્ષસંયોગનું અસમવાયિકારણ છે. આ અન્યતર કર્મજ સંયોગનું ઉદાહરણ છે. મેષદ્વયની ક્રિયાથી જે મેષદ્વયનો સંયોગ થાય તે ઉભયકર્મજ સંયોગ છે. મેષદ્વયસંયોગમાં ઉભય મેષ સમવાયિકારણ છે, તેમની ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે. જ્યાં હાથની ક્રિયાથી હાથ અને તરુનો સંયોગ થાય ત્યાં હસ્ત અને તરુ પરસ્પર સંયુક્ત છે, એ વ્યવહારની પેઠે એમાંથીજ કાય અને તરુ સંયુક્ત છે એવો વ્યવહાર પણ થઈ શકે છે. સંયુક્ત એટલે સંયોગવાળાં. હસ્તતરુસંયોગમાં હસ્તની ક્રિયા એ અસમવાયિકારણ છે; અને કાયા અથવા તરુ એમાંના એકમાં પણ ક્રિયા થાય તો કાયતરુનો સંયોગ પણ ક્રિયાજન્ય બને. પણ તરુની પેઠે કાયામાં ક્રિયા છે નહિ, કેમકે સર્વ અવયવોમાં ક્રિયા થાય તો અવયવીમાં ક્રિયા કહેવાય, અને હસ્ત વિના અન્ય અવયવમાત્ર નિષ્ક્રિય હોવાથી કાયાને

વિષે ક્રિયા કરેલી મનાતી નથી, એટલે કાયતરુસંયોગમાં ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે એમ કહેવું બનતું નથી. અન્યતરકર્મજ જે હસ્તતરુસંયોગ તેજ કાયતરુસંયોગનું પણ અસમવાયિકારણ છે, કેમકે કાયતરુસંયોગનું સમવાયિકારણ જે કાયા તેને વિષે સ્વસમવાયિસમવેતત્વસંબંધે કરીને સંબંધ રાખનાર હસ્તતરુસંયોગ છે, ને તે કાયતરુસંયોગનો જનક છે, માટે અસમવાયિકારણ છે. સ્વ કહેતાં હસ્તતરુસંયોગ, તેનો સમવાયી હસ્ત, તેને વિષે સમવેત જે કાયા તેનો સમવેતત્વરૂપ એજ સંબંધ છે. આ પ્રમાણે પરંપરાસંબંધનું પ્રયોજન સામાનાધિકરણ્યસંબંધમાં આવે છે; એક અધિકરણમાં હોવાપણાને સામાનાધિકરણ્ય કહે છે; અને એમનું હોવાપણું એકજ અધિકરણને વિષે હોય તેમને સમાનાધિકરણ કહે છે. આ ઠેકાણે હસ્તતરુસંયોગ, સમવાયસંબંધથી, હસ્તને વિષે રહે છે. તેમજ કાયા પણ હસ્ત સાથે સમવાયસંબંધથી વર્તે છે; એટલે ઉભયે સમાનાધિકરણ છે, અને તેમને સામાનાધિકરણ્યસંબંધ છે કાયા અને સંયોગ હસ્તને વિષે સાક્ષાત્સંબંધે કરીને છે, એટલે સમાનાધિકરણ છે, તેમજ એક સાક્ષાત્સંબંધે રહે અને બીજું પરંપરાસંબંધે રહે તો પણ તે બન્ને સમાનાધિકરણજ કહેવાય છે અને તેમનો સંબંધ પણ સામાનાધિકરણ્યજ કહેવાય છે. આ વાત પ્રત્યક્ષપ્રમાણમાં કહેવાઈ ગઈ છે. હસ્તતરુસંયોગની પ્રતીતિ થયેથી કાયતરુસંયોગની પ્રતીતિ થાય છે. જો હસ્તતરુસંયોગ હોય નહિ તેને તો કાયતરુસંયોગની પ્રતીતિ થતી નથી; માટે કાયતરુસંયોગનું કારણ હસ્તતરુસંયોગ છે. આ સંયોગજસંયોગનું ઉદાહરણ છે, એનેજ કારણાકારણસંયોગજન્યકાર્યાકાર્યસંયોગ કહે છે. અત્ર સંયોગ બે છે, એક હસ્તતરુનો સંયોગ જે હેતુસંયોગ છે, બીજો કાયતરુનો સંયોગ જે કાર્યસંયોગ છે. 'કારણ' એ શબ્દે કરીને કાર્યરૂપ સંયોગનું આશ્રય જે સમવાયિકારણ તે જાણવું; કાર્યસંયોગના આશ્રય કાયા અને તરુ બે છે; તેમાં કાયાનું સમવાયિકારણ હસ્ત છે એટલે 'કારણ'શબ્દથી હસ્તનું ગ્રહણ છે, કેમકે કાયા કે હસ્ત કોઈનું પણ સમવાયિકારણ ન હોવાથી તરુ અકારણ છે એજ રીતે હેતુસંયોગના આશ્રયથી જે જન્ય તેનું 'કાર્ય'-શબ્દથી ગ્રહણ છે, હેતુસંયોગના આશ્રયથી અજન્યનું 'અકાર્ય'-શબ્દથી ગ્રહણ છે; હેતુસંયોગનાં આશ્રય હસ્ત અને તરુ છે, તેમાં હસ્તજન્ય જે કાયા તે 'કાર્ય' છે, અને હસ્ત તથા તરુથી અજન્ય જે તરુ તે 'અકાર્ય' છે. આ પ્રકારે તેનાં, કારણ જે હસ્ત અને અકારણ જે તરુ તેના સંયોગથી કાર્ય જે કાયા અને અકાર્ય જે તરુ તેનો સંયોગ ઉપજે છે, એટલે તેનેજ કારણાકારણસંયોગજન્યકાર્યાકાર્યસંયોગ કહે છે. સંયોગજસંયોગ આજ પ્રકારનો થાય છે, નહિ તો તે કર્મજસંયોગજ થાય. જ્યારે કપાલના કર્મથી કપાલદ્વયનો સંયોગ થાય, અને કપાલદ્વયસંયોગથી કપાલાકાશનો સંયોગ થાય ત્યાં પણ કર્મજસંયોગજ છે, સંયોગજસંયોગ નથી; કેમકે કપાલના જે કર્મથી કપાલદ્વયનો સંયોગ થાય તે કપાલકર્મથીજ કપાલાકાશનો સંયોગ ઉપજે છે, કપાલદ્વયસંયોગ અને કપાલાકાશસંયોગ એકજ ક્ષણમાં થાય છે, એટલે એમનો પરસ્પર કાર્યકારણભાવ સંભવતો નથી. માટે કપાલદ્વયસંયોગની પેઠે કપાલાકાશસંયોગ પણ કપાલની ક્રિયાથીજ ઉપજે છે ને તેથી કર્મજસંયોગ છે.

ઉક્ત જે કારણાકારણસંયોગજકાર્યાકાર્યસંયોગ તથા અન્યતરકર્મજસંયોગ અને

ઉભયકર્મજસંયોગ, તે રીતે સંયોગ ત્રણજ પ્રકારનો છે; કોઈ ગ્રંથકાર સહજસંયોગ એવો ચોથો પ્રકાર પણ માને છે. સુવર્ણમાં પીતરૂપ અને ગુરુત્વગુણના આશ્રય પાર્થિવભાગ, અને અગ્નિસંયોગથી જેનો નાશ ન થાય એવા દ્રવત્વના આશ્રય તૈજસભાગ, તે બેનો સહજસંયોગ છે. સંયોગીના જન્મની સાથેજ જે સંયોગનો જન્મ થાય તે સહજસંયોગ. સુવર્ણને કેવલ પાર્થિવ કહીએ તો લાખ ઇત્યાદિ પાર્થિવ દ્રવ્યના દ્રવત્વનો અગ્નિસંયોગથી નાશ થાય છે તેમ સુવર્ણના દ્રવત્વનો પણ અગ્નિસંયોગથી નાશ થવો જોઇએ; તેમજ સુવર્ણને કેવલ તૈજસ માનીએ તો પીતરૂપ અને ગુરુત્વ તેનો અભાવ થવો જોઇએ; માટે સુવર્ણમાં તૈજસ તેમ પાર્થિવ ઉભયે ભાગ સંયુક્ત છે. વળી મીમાંસકો નિત્યસંયોગ પણ (એનેજ) માને છે.

આ પ્રકારે દ્રવ્યોત્પત્તિને વિષે અસમવાયિકારણ અવયવસંયોગ છે; ગુણોત્પત્તિને વિષે કહીંક ગુણ, કહીંક ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે. સમવાયિકારણ અને નિમિત્તકારણનાં લક્ષણ તેને વિષે સંભવતાં નથી; કેમકે સમવાયિકારણને વિષે જેનો સંબંધ એવું કાર્યજનક તે કાંઇક ત્રીજુંજ છે. એમ સમવાયી, અસમવાયી, નિમિત્ત એ ભેદે કરી કારણ ત્રણ પ્રકારનાં છે. આ વિભાગ ન્યાય તથા વૈશેષિકને અનુસરતા ગ્રંથોમાં લખ્યો છે.

૯૯

અસમવાયિકારણખંડન

પરંતુ ન્યાયવૈશેષિકથી ભિન્ન મતને વિષે તો ઉપાદાન અને નિમિત્ત એવાં બેજ કારણ માનવામાં આવે છે; જેને નૈયાયિકો અસમવાયિકારણ કહે છે તેને પણ નિમિત્તકારણ કહે છે. અને હવણાં જે એમ કહેવાઇ ગયું કે નિમિત્તકારણનું લક્ષણ અસમવાયિકારણમાં નથી તેનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે કાર્યથી તટસ્થ હોય અને કાર્યનું જનક હોય તે નિમિત્તકારણ એવું લક્ષણ ત્રિવિધકારણવાદીના મતાનુસાર આપ્યું છે; દ્વિવિધકારણવાદીના મતાનુસાર તો ઉપાદાનકારણથી ભિન્ન તે નિમિત્તકારણ છે. અને તે નિમિત્તકારણ અનેક પ્રકારનું છે; કોઇ કાર્યના ઉપાદાનમાં સમવેત છે, જેમકે ઘટનું નિમિત્તકારણ કપાલસંયોગ જે ઘટનાં ઉપાદાન એવાં કપાલને વિષે સમવેત છે; કોઇ નિમિત્તકારણ કાર્યના ઉપાદાનના ઉપાદાન સાથે સમવેત હોય છે, જેમકે પટના રૂપનું નિમિત્તકારણ તંતુરૂપ તે પટરૂપનું ઉપાદાન જે પટ તેના ઉપાદાન તંતુ સાથે સમવેત છે; એમજ કોઇ નિમિત્તકારણ કર્તારૂપ ચેતન હોય છે, જે સ્વતંત્ર છે, જેમકે ઘટનું નિમિત્તકારણ કુંભાર; કોઇ નિમિત્તકારણ જડ પણ હોય છે, જે કર્તાના વ્યાપારને આધીન રહે છે, જેમકે ઘટનાં કારણ દંડચક્રાદિ. આ રીતે નિમિત્તકારણના અનેક ભેદ છે.

કિંચિત્ વિશેષતાને લીધે અસમવાયિકારણના (આ ઉભયથી) પૃથક્ માનીએ તો

[illegible] ... અને ... [illegible] ... પણ ભિન્ન ભિન્ન ... [illegible] ... અને ... [illegible] ... છે. ... [illegible] ... છે, ... [illegible] ... નથી ... [illegible] ... છે, ... [illegible] ... છે. ... [illegible] ... છે, ... [illegible] ... નથી ... [illegible] ... છે.

હવે એમ કહે કે ... [illegible] ... છે, ... [illegible] ... નથી ... [illegible] ... છે, ... [illegible] ... નથી; ... [illegible] ... છે, ... [illegible] ... છે. ... [illegible] ... છે, ... [illegible] ... છે.

ઉભયકર્મજસંયોગ, તે રીતે સંયોગ ત્રણજ પ્રકારનો છે; કોઈ ગ્રંથકાર સહજસંયોગ એવો ચોથો પ્રકાર પણ માને છે. સુવર્ણમાં પીતરૂપ અને ગુરુત્વગુણના આશ્રય પાર્થિવભાગ, અને અગ્નિસંયોગથી જેનો નાશ ન થાય એવા દ્રવત્વના આશ્રય તૈજસભાગ, તે બેનો સહજસંયોગ છે. સંયોગીના જન્મની સાથેજ જે સંયોગનો જન્મ થાય તે સહજસંયોગ. સુવર્ણને કેવલ પાર્થિવ કહીએ તો લાખ ઇત્યાદિ પાર્થિવ દ્રવ્યના દ્રવત્વનો અગ્નિસંયોગથી નાશ થાય છે તેમ સુવર્ણના દ્રવત્વનો પણ અગ્નિસંયોગથી નાશ થવો જોઇએ; તેમજ સુવર્ણને કેવલ તૈજસ માનીએ તો પીતરૂપ અને ગુરુત્વ તેનો અભાવ થવો જોઇએ; માટે સુવર્ણમાં તૈજસ તેમ પાર્થિવ ઉભયે ભાગ સંયુક્ત છે. વળી મીમાંસકો નિત્યસંયોગ પણ (એનેજ) માને છે.

આ પ્રકારે દ્રવ્યોત્પત્તિને વિષે અસમવાયિકારણ અવયવસંયોગ છે; ગુણોત્પત્તિને વિષે કહીંક ગુણ, કહીંક ક્રિયા અસમવાયિકારણ છે. સમવાયિકારણ અને નિમિત્તકારણનાં લક્ષણ તેને વિષે સંભવતાં નથી; કેમકે સમવાયિકારણને વિષે જેનો સંબંધ એવું કાર્યજનક તે કાંઇક ત્રીજુંજ છે. એમ સમવાયી, અસમવાયી, નિમિત્ત એ ભેદે કરી કારણ ત્રણ પ્રકારનાં છે. આ વિભાગ ન્યાય તથા વૈશેષિકને અનુસરતા ગ્રંથોમાં લખ્યો છે.

૯૯

અસમવાયિકારણખંડન

પરંતુ ન્યાયવૈશેષિકથી ભિન્ન મતને વિષે તો ઉપાદાન અને નિમિત્ત એવાં બેજ કારણ માનવામાં આવે છે; જેને નૈયાયિકો અસમવાયિકારણ કહે છે તેને પણ નિમિત્તકારણ કહે છે. અને હમણાં જે એમ કહેવાઇ ગયું કે નિમિત્તકારણનું લક્ષણ અસમવાયિકારણમાં નથી તેનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે. કાર્યથી તટસ્થ હોય અને કાર્યનું જનક હોય તે નિમિત્તકારણ એવું લક્ષણ ત્રિવિધકારણવાદીના મતાનુસાર આપ્યું છે; દ્વિવિધકારણવાદીના મતાનુસાર તો ઉપાદાનકારણથી ભિન્ન તે નિમિત્તકારણ છે. અને તે નિમિત્તકારણ અનેક પ્રકારનું છે; કોઇ કાર્યના ઉપાદાનમાં સમવેત છે, જેમકે ઘટનું નિમિત્તકારણ કપાલસંયોગ જે ઘટનાં ઉપાદાન એવાં કપાલને વિષે સમવેત છે; કોઇ નિમિત્તકારણ કાર્યના ઉપાદાનના ઉપાદાન સાથે સમવેત હોય છે, જેમકે પટના રૂપનું નિમિત્તકારણ તંતુરૂપ તે પટરૂપનું ઉપાદાન જે પટ તેના ઉપાદાન તંતુ સાથે સમવેત છે; એમજ કોઇ નિમિત્તકારણ કર્તારૂપ ચેતન હોય છે, જે સ્વતંત્ર છે, જેમકે ઘટનું નિમિત્તકારણ કુલાલ; કોઇ નિમિત્તકારણ જડ પણ હોય છે, જે કર્તાના વ્યાપારને આધીન રહે છે, જેમકે ઘટનાં કારણ દંડચક્રાદિ. આ રીતે નિમિત્તકારણના અનેક ભેદ છે.

કિંચિત્ વિલક્ષણતાને લીધે અસમવાયિકારણના (આ ઉભયથી) પૃથક્ માનીએ તો

છે; તેમાં જે પ્રાગભાવ તે અનાદિસાંત છે, એટલે તેનો નાશ થાય છે, ઉત્પત્તિ થતી નથી; અન્યોન્યાભાવ અત્યંતાભાવ અનાદિ અનંત છે, એટલે તેમની પણ ઉત્પત્તિ થતી નથી; સામયિકાભાવ સાદિસાંત છે, તેનાં ઉત્પત્તિ ને નાશ બન્ને થાય છે; પ્રધ્વંસાભાવ અનંત સાદિ છે, એટલે તેનો નાશ થતો નથી, ઉત્પત્તિ થાય છે; આ રીતે જેનાં બે અભાવની ઉત્પત્તિ થાય છે, માટે તે ઉભયે કાર્ય છે; તેમનાં સમવાયિ અસમવાયિ કારણ સંભવતાં નથી, કેમકે જેને વિષે સમવાયસંબંધથી કાર્ય ઉપજે તેને સમવાયિકારણ કહેવાય છે, પણ અભાવ કાર્યને વિષે સમવાયસંબંધમાં રહેતો નથી, એટલે તેને સમવાયિકારણ સંભવતું નથી; સમવાયિકારણ [ના] સંબંધી જે સંબંધક તે અસમવાયિકારણ કહેવાય છે, પણ સમવાયિકારણજ અસંભવ છે એટલે તેના સંબંધી જનકનો પણ અસંભવ હોવાથી, અસમવાયિકારણ પણ સંભવતું નથી; ત્યારે કેવળ નિમિત્ત કારણથીજ સામયિકાભાવ અને પ્રધ્વંસાભાવ ઉપજે છે એ સ્પષ્ટજ છે; ભૂતલાદિકમાંથી ઘટનું અપસારણ કરવું એ ભૂતલાદિકને વિષે ઘટના સામયિકાભાવનું નિમિત્તકારણ છે; ઘટના પ્રધ્વંસાભાવનું નિમિત્તકારણ ઘટ છે, તેમજ ઘટ સાથે મુદ્ગરાદિકનો સંયોગ પણ ઘટધ્વંસનું નિમિત્ત કારણ છે; આ પ્રકારે અભાવકાર્ય તો નિમિત્તકારણજન્ય છે, પરંતુ ભાવકાર્યમાત્ર ત્રિવિધકારણજન્ય છે એ નિયમ છે. આ પ્રમાણે તાર્કિકો કહે તો તે કહેવાનો, સર્ગના આદિ કાળને વિષે ઉપજેલી ઈશ્વરેચ્છાથી પરમાણુમાં જે ક્રિયા થાય છે તેને વિષે, વ્યભિચાર થાય છે; કારણ કે એ પરમાણુક્રિયાનું સમવાયિકારણ પરમાણુ છે, ઈશ્વરેચ્છાદિક નિમિત્તકારણ છે; અને પરમાણુનું સંબંધી કાંઈ પણ હોત તો તે અસમવાયિકારણ થાય, પણ પરમાણુસંબંધી એવું ઉત્પત્તિવાળું કોઈ છે નહિ, એટલે સર્ગારંભે જે પરમાણુક્રિયા તે કારણદ્વયજન્ય છે, કારણત્રયજન્ય નથી માટે તાર્કિકનો જે નિયમ તે સંભવતો નથી. સિદ્ધાંતમતમાં પણ ભાવકાર્ય ઉપાદાનનિમિત્ત એ બે કારણજન્યજ છે; એ નિયમનો કદી પણ વ્યભિચાર નથી. ન્યા. કારણત્રયજન્ય કાર્ય કહેવાય છે ત્યાં પણ તાર્કિક જેને અસમવાયિકારણ કહે છે તેનો નિમિત્તકારણમાંજ અંતર્ભાવ છે. માટે ભાવકાર્યમાત્રની દ્વિવિધકારણજન્યતાજ સિદ્ધ છે.

આ રીતે ઉપાદાન અને નિમિત્ત બે ભેદે કરીને કારણ બેજ પ્રકારનું છે. સાધારણ અસાધારણ એવા ભેદથી પણ કારણ બે પ્રકારનું થાય છે. ઈશ્વરાદિક નવ સાધારણ કારણ છે, તેનાથી ભિન્ન જે ઘટાદિકનાં દંડાદિક કારણ તે અસાધારણ કારણ છે. એમાં પણ કોઈ નિમિત્ત છે કોઈ ઉપાદાન છે. ઉપાદાન અને નિમિત્ત કારણથી ભિન્ન કારણ વ્યર્થ છે.

૧૦૭

વૃત્તિજ્ઞાનનાં નિમિત્તોપાદાન.

અંતઃકરણની તદાકાર વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અંતઃકરણ છે, અને પ્રત્યક્ષાદિપ્રમાણ તથા ઇંદ્રિયસંયોગાદિક વ્યાપાર નિમિત્તકારણ છે. ઈશ્વરની તદાકાર વૃત્તિનું ઉપાદાન કારણ માયા

સ્મૃતિજ્ઞાન છે તે પ્રત્યક્ષાદિજ્ઞાનોથી વિલક્ષણ છે. પ્રત્યક્ષાદિ સકલજ્ઞાનોને વિષે અનુભવત્વ છે, સ્મૃતિમાં તે નથી, એટલે અનુભવત્વના હોવા ન હોવાથી પ્રત્યક્ષાદિક અને સ્મૃતિ ઉભય પરસ્પર વિજાતીય છે. જેમ પ્રત્યક્ષ અનુમિતિ શાબ્દાદિ જ્ઞાનોને વિષે પ્રત્યક્ષત્વ, અનુમિતિત્વ, શાબ્દત્વ ઇત્યાદિ વિલક્ષણ ધર્મ હોવાથી, પ્રત્યક્ષાદિજ્ઞાન પરસ્પર વિજાતીય છે, અને વિજાતીય પ્રમાના કરણરૂપ પ્રમાણ પણ પ્રત્યક્ષ અનુમાન શબ્દાદિક પરસ્પર વિજાતીય છે, તેમજ સકલ અનુભવથી સ્મૃતિ વિજાતીય છે; તેનું કારણ અનુભવ છે, તે તે અનુભવ કોઇ પ્રમાનું કરણ નથી, એટલે પ્રમાણ નથી. યદ્યપિ વ્યાપ્તિનું પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિનું કરણ હોવાથી, અનુમાનપ્રમાણ છે, પદનું પ્રત્યક્ષ શબ્દપ્રમાણ છે, ગવયને વિષે ગોસાદૃશ્યપ્રત્યક્ષ ઉપમાનપ્રમાણ છે, અને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન પણ અનુભવનોજ વિશેષ છે છતાં અનુભવ પ્રમાણ નથી, એ કથન અસંગત છે, તથાપિ વ્યાપ્તિજ્ઞાનત્વરૂપે વ્યાપ્તિજ્ઞાન અનુમિતિનો હેતુ છે, અનુભવત્વરૂપે નથી, પદપ્રત્યક્ષ અને સાદૃશ્યજ્ઞાન પણ અનુભવત્વરૂપે શાબ્દીપ્રમા તથા ઉપમિતિપ્રમાનાં હેતુ નથી; સ્મૃતિજ્ઞાનને વિષે તો અનુભવત્વરૂપે કરી પૂર્વાનુભવ સ્મૃતિનો હેતુ છે, એટલે તે પ્રમાણ નથી. જો સ્મૃતિજ્ઞાનને પણ પ્રમા કહે તો વિજાતીય પ્રમાનું કરણ તે પૃથક્પ્રમાણ થાય છે એટલે ન્યાયશાસ્ત્રમાં અનુભવ નામે પંચમપ્રમાણ માનવું પ્રાપ્ત થશે, ભટ્ટ અને વેદાંતમતમાં સપ્તમપ્રમાણ કહેવું પડશે. અર્થાત્ કોઇ પણ ગ્રંથકારને સ્મૃતિને વિષે 'પ્રમા'-વ્યવહાર ઇષ્ટ નથી.

જો કેઇ યથાર્થજ્ઞાનમાત્રને વિષે 'પ્રમા'-વ્યવહાર માને તો તે અનુસાર પ્રમાના લક્ષણમાં 'સ્મૃતિભિન્ન' એવો નિવેશ ન કરતાં, અબાધિત અર્થને વિષય કરવાવાળું જ્ઞાન તે પ્રમા એટલુંજ કહેવું પૂર્ણ છે. ભ્રમઅનુભવજન્ય અયથાર્થ સ્મૃતિ તો બાધિતઅર્થને વિષય કરે છે, એટલે તેને વિષે અતિવ્યાપ્તિ થવાનો સંભવ નથી. યથાર્થાનુભવજન્ય સ્મૃતિને વિષે લક્ષણ જાય ત્યાં તો પ્રમાવ્યવહાર ઇષ્ટ છે એટલે અતિવ્યાપ્તિ નથી; અતિવ્યાપ્તિ તો અલક્ષ્યને વિષે લક્ષણ જાય ત્યારેજ થાય છે, અને યથાર્થસ્મૃતિ અલક્ષ્ય નથી. આ મતાનુસાર યથાર્થ અયથાર્થ ભેદથી વૃત્તિ બે પ્રકારની છે. યથાર્થને પ્રમા કહે છે, અયથાર્થને અપ્રમા કહે છે. આ મતમાં પ્રમાના સાત ભેદ છે. પ્રત્યક્ષ, અનુમિતિ, શાબ્દી, ઉપમિતિ, અર્થાપત્તિ, અનુપલબ્ધિ, એ ૬ ભેદ છે તેનો યથાર્થસ્મૃતિ એ એક સાતમો ભેદ પણ છે.

પરંતુ સર્વ ગ્રંથોની મર્યાદા તો એજ છે કે પ્રમાને વિષે સ્મૃતિવ્યવહાર નથી; એટલે પ્રત્યક્ષાદિભેદે કરી પ્રમારૂપવૃત્તિ ૬ પ્રકારનીજ છે.

બાહ્ય આંતર ભેદે કરીને પ્રત્યક્ષપ્રમા બે પ્રકારની છે. અબાધિતબાહ્યપદાર્થગોચર વૃત્તિ બાહ્યપ્રત્યક્ષપ્રમા છે, શ્રોત્રાદિ પાંચ ઇંદ્રિયોથી પંચવિધ બાહ્યપ્રત્યક્ષપ્રમા થાય છે. કોઇક શબ્દથી પણ બાહ્યગોચર અપરોક્ષવૃત્તિ થઇ જાય છે, જેમકે 'તું દશમો છે' એ શબ્દથી સ્થૂલશરીરનું અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. આ પ્રકારે કરણભેદથી બાહ્યપ્રત્યક્ષપ્રમાના ૬ ભેદ છે.

કેટલાક ગ્રંથકાર અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવગોચરવૃત્તિને પણ અપરોક્ષવૃત્તિ કહે છે. તેમના મતમાં શ્રોત્રાદિ પાંચ ઇંદ્રિય અને શબ્દ તથા અનુપલબ્ધિ એ સાત બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમાનાં કરણ છે; એટલે બાહ્ય પ્રત્યક્ષપ્રમા સપ્તવિધ છે. પરંતુ એ વિષે પૂર્વે ચર્ચા થઇ ગઇ છે, ધર્માધર્મની પેઠે અભાવને પ્રત્યક્ષયોગ્યતા નથી; એટલે વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સાથે અભાવાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ થતાં પણ અભાવગોચરવૃત્તિ અપરોક્ષ નથી, અનુમિત્યાદિની પેઠે, અનુપલબ્ધિપ્રમાણજન્ય અભાવગોચરવૃત્તિ પ્રત્યક્ષવૃત્તિથી વિલક્ષણ છે. માટે બાહ્યપ્રત્યક્ષપ્રમાના છજ ભેદ છે, સાત નથી. આંતર પ્રત્યક્ષપ્રમા પણ બે પ્રકારની છેઃ આત્મગોચર, અનાત્મગોચર. આત્મગોચર પણ પુનઃ બે પ્રકારની છેઃ એક બ્રહ્મગોચર અને બીજી બ્રહ્મગોચર. તત્પદાર્થબોધક વેદાન્તવાક્યથી 'હું શુદ્ધ બ્રહ્મ છું' એવી અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે, તે વૃત્તિદેશમાંજ અંતઃકરણોપહિત શુદ્ધ ચેતન છે, એટલે વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન અને વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ થતાં એ વૃત્તિ અપરોક્ષ છે. વળી એ વૃત્તિનો વિષય જે શુદ્ધચેતન તેને વિષે બ્રહ્મતા પણ છે, માત્ર બ્રહ્માકાર વૃત્તિ થઇ નથી, કેમકે વૃત્તિ અવાંતરવાક્યથી થઇ છે, મહાવાક્યથી થઇ હોત તો બ્રહ્માકાર પણ થાત. શબ્દજન્યજ્ઞાનનો એવો સ્વભાવ છે કે સન્નિહિત પદાર્થનો જે રૂપથી શબ્દબોધ કરાય તે રૂપનેજ તે વિષય કરે, અને જે રૂપથી શબ્દ કહે નહિ તે રૂપે શબ્દજ્ઞાન તેને વિષય કરે નહિ; જેમકે દશમ પુરુષને 'દશમો છે (અસ્તિ)' એ પ્રકારે કહેવાય તો 'દશમો હું છું' એવું જ્ઞાન થતું નથી. દશમને વિષે આત્મતા (પોતાપણું) છતાં પણ આત્મતાબોધક શબ્દાભાવને લીધે આત્મતાનું જ્ઞાન થતું નથી. એમજ આત્માને વિષે બ્રહ્મતા સર્વદા છે, તોપણ બ્રહ્મતાબોધક શબ્દના અભાવને લીધે જ્ઞાન થતું નથી. માટે ઉક્ત જે વૃત્તિ તે અબ્રહ્મગોચર શુદ્ધાત્મગોચર આંતર પ્રત્યક્ષપ્રમા છે.

પ્રત્યક્ષના પ્રસંગ ઉપર આ પ્રમાણે શંકા છેઃ સિદ્ધાંતમાં, ઇંદ્રિયજન્ય જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ થાય છે એનો તો અંગીકાર નથી, પણ વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સાથે વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનનો અભેદ તેજ જ્ઞાનની પ્રત્યક્ષતાનો હેતુ છે. જ્યાં ઇંદ્રિયસબંદ્ધ ઘટાદિક હોય ત્યાં ઇંદ્રિયદ્વારા અંતઃકરણની વૃત્તિ બહાર જાય છે અને વિષયના આકારની સમાન આકાર ધારણ કરી વિષય સાથે સંબંધ પામે છે. અર્થાત્ વૃત્તિચેતન અને વિષયચેતન તેમની ઉપાધિ એકદેશને વિષે હોય તો ઉપહિત ચેતનનો પણ અભેદ થાય છે. એજ પ્રકારે સુખાદિકનું જ્ઞાન યદપિ ઇંદ્રિયજન્ય નથી, અને શુદ્ધાત્મજ્ઞાન પણ શબ્દજન્ય છે ઇંદ્રિયજન્ય નથી, તથાપિ તેમાં એ વિષયચેતન અને વૃત્તિચેતનનો ભેદ નથી; કેમકે સુખાકારવૃત્તિ અંતઃકરણના દેશમાં છે અને સુખ પણ તેજ દેશમાં છે એટલે વૃત્તિઉપહિતચેતન અને વિષયઉપહિતચેતનનો અભેદ છે. આત્માકાર વૃત્તિનું ઉપાદાનકારણ અંતઃકરણ છે, અને તે વૃત્તિ અંતઃકરણઉપહિતચેતનને અભિમુખ થઇછે, એટલે આત્માકારવૃત્તિ પણ અંતઃકરણના દેશમાં છે, ને અંતઃકરણજ શુદ્ધ આત્માની ઉપાધિ છે; એમ ઉભયે ઉપાધિ એકદેશમાં હોવાથી વૃત્તિચેતન અને વિષયચેતનનો અભેદ થાય છે. આ પ્રકારે સુખાદિ જ્ઞાન તેમ શુદ્ધાત્મજ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષરૂપ છે. આ દેશમાં નિષ્કર્ષ એવો છે કે જ્યાં વિષયનો પ્રમાતા સાથે વૃત્તિદ્વારા અથવા સાક્ષાત્ સંબંધ હોય ત્યાં વિષયનું જ્ઞાન

પ્રત્યક્ષ છે, ને તે વિષય પણ પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. જેમકે ઘટનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય ત્યારે 'ઘટ પ્રત્યક્ષ છે' એવો વ્યવહાર થાય છે. બાહ્ય પદાર્થોનો પ્રમાતા સાથે વૃત્તિદ્વારા સંબંધ થાય છે, સુખાદિકનો પ્રમાતા સાથે સાક્ષાત્ સંબંધ છે. અતીત સુખાદિકનો પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધ નથી, એટલે અતીત સુખાદિકનું જ્ઞાન તો સ્મૃતિરૂપ છે, પ્રત્યક્ષરૂપ નથી. અતીત સુખાદિકનો પણ પ્રમાતા સાથે સંબંધ તો થયો છે, પરંતુ પ્રત્યક્ષ લક્ષણમાં 'વર્તમાન' એ શબ્દનો નિવેશ છે (એટલે તે જ્ઞાનને સ્મૃતિમાં ગણવું જોઇએ.) પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળો જે યોગ્ય વિષય તે પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે; અને પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળા યોગ્ય વિષયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન કહેવાય છે. 'યોગ્ય' ન કહીએ તો ધર્માદિક સર્વદા પ્રમાતાનાં સંબંધી છે એટલે સર્વદા પ્રત્યક્ષ કહેવાવાં જોઇએ, અને તેમનું શબ્દાદિકથી જ્ઞાન થાય તેને પણ પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કહ્યું જોઇએ. ધર્માદિક પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી એટલે લક્ષણમા 'યોગ્ય' શબ્દનો નિવેશ કરતાં આ દોષ નીકળી જાય છે. યોગ્યતા અયોગ્યતા અનુભવાનુસાર અનુમેય છે, જે વસ્તુને વિષે પ્રત્યક્ષતાનો અનુભવ થાય તે વસ્તુને વિષે યોગ્યતા છે, જેને વિષે પ્રત્યક્ષતાનો અનુભવ ન થાય તેને વિષે અયોગ્યતા છે, એ જ્ઞાન અનુમાનથી કે અર્થાપત્તિથી થાય છે. યોગ્યતા અયોગ્યતા તો આ પ્રકારે નૈયાયિકોએ પણ માનવી જોઇએ. તેમના મતમાં સુખાદિક અને ધર્માદિક આત્માના ધર્મ છે, અને મનનો સર્વ સાથે મનઃસંયુક્તસમવાયસંબંધ છે, તથાપિ યોગ્યતા હોવાથી સુખાદિકનો માનસસાક્ષાત્કાર થાય છે, અને યોગ્યતાના અભાવથી ધર્માદિકનો માનસસાક્ષાત્કાર થતો નથી. આ પ્રકારે યોગ્યતા અયોગ્યતા સર્વ મતમાં અંગીકરણીય છે. ત્યારે એજ નિશ્ચય થયો કે પ્રત્યક્ષયોગ્ય વસ્તુનો પ્રમાતા સાથે વર્તમાનસંબંધ હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે.

આમાં પણ એવી શંકા છે કે બ્રહ્મગોચર જ્ઞાન કદાપિ પણ પરોક્ષ થવું જોઇએ નહિ, કેમકે બ્રહ્મનો પ્રમાતા સાથે અસંબંધ હોય તો બાહ્ય જ્ઞાનની પેઠે બ્રહ્મજ્ઞાન પણ પરોક્ષ થાય; જ્યારે અવાંતરવાક્યથી, બ્રહ્મ સત્યસ્વરૂપ, જ્ઞાનસ્વરૂપ, અનંતસ્વરૂપ છે એવી વૃત્તિ થાય ત્યારે તે કાલે પણ બ્રહ્મનો પ્રમાતા સાથે સંબંધ છે એટલે અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષજ થવું જોઇએ; પણ સિદ્ધાંતમાં તો અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ નથી, પણ પરોક્ષ છે, તો તે સંભવશે નહિ. આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે. પ્રત્યક્ષલક્ષણમાં 'યોગ્યતા' એ વિશેષણ વિષયને આપ્યું છે, તેમજ 'યોગ્યપ્રમાણજન્યતા' એટલું જ્ઞાનનું પણ વિશેષણ છે એટલે ઉક્તદોષનો સંભવ નથી. પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સંબંધવાળો જે યોગ્ય વિષય તેનું યોગ્ય પ્રમાણજન્ય જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન, એ પ્રકારે લક્ષણ યોજતાં ઉક્ત દોષનો અવકાશ નથી. વાક્યનો સ્વભાવ એવો છે કે શ્રોતાના સ્વરૂપને બોધનારાં પદથી ઘટિત વાક્યે કરીને અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, શ્રોતાના સ્વરૂપને બોધનારાં પદથી રહિત વાક્યે કરીને પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. વિષય સમીપ હોય અને પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય તો પણ સ્વરૂપબોધક પદરહિત વાક્યથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય નહિ. જેમકે "દશમ"બોધક બે પ્રકારનાં વાક્ય છે: 'દશમો છે,' અને 'દશમો તું છું' એ બે વાક્ય છે, તેમાંનું જે પ્રથમ વાક્ય તે શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ

કાનાદ પદથી કહેલ વાક્ય છે, અને બીજું જે વાક્ય તે શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર 'તું' એ પદથી ઘટિત વાક્ય છે; એટલે પ્રથમ વાક્યથી તો શ્રોતાને 'દશમ છે' પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે. વાક્યજન્ય જ્ઞાનનો વિષય દશમપુરુષ છે તે ઉભયે પ્રકારે અતિસન્નિહિત છે. જે સ્વરૂપથી ભિન્ન હોય અને સમીપ હોય તે સન્નિહિત કહેવાય છે; દશમ પુરુષ શ્રોતાના સ્વરૂપથી ભિન્ન નથી, શ્રોતાનું સ્વરૂપજ છે, માટે અતિસન્નિહિત છે. પ્રત્યક્ષ યોગ્ય પણ છે; જો પ્રત્યક્ષયોગ્ય ન હોય તો દ્વિતીયવાક્યથી પણ દશમનું પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન થવું ન જોઈએ, પણ દ્વિતીય વાક્યથી તો પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય છે, માટે 'દશમ' પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે. આ રીતે અતિસન્નિહિત અને વાક્યજન્ય તથા પ્રત્યક્ષયોગ્ય એવા દશમનું જે વાક્યથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય નહિ તે વાક્ય અયોગ્ય છે. દ્વિતીયવાક્યથી દશમનું અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, માટે તે વાક્ય યોગ્ય છે. વાદિની યોજનાના અભિપ્રાયનો નિર્ણય કરવામાં આ કરતાં અન્ય કોઈ હેતુ નથી; અસ્વરૂપબોધક વાક્યથી અને સ્વરૂપબોધક વાક્યથી એજ યોગ્યતા કે અયોગ્યતાના હેતુ છે. આમ એક 'દશમ તું છું' એ વાક્ય તો યોગ્યપ્રમાણ છે; કેમકે 'દશમો છું' એવું તે વાક્યથી જન્ય જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે. એમજ "દશમો છે" એ વાક્ય અયોગ્યપ્રમાણ છે, અને તેનાથી જન્ય જે જ્ઞાન કે "દશમ કહીં પણ છે" તે પરોક્ષ છે. એજ પ્રકારે બ્રહ્મબોધક વાક્ય પણ બે પ્રકારનાં થાય છે: सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म એવા વાક્યો અવાંતર વાક્ય છે, तत्त्वमसि એવા વાક્યો મહાવાક્ય છે. અવાન્તર વાક્યોમાં શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર પદ નથી, એટલે અવાન્તર વાક્યો પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના જનન માટે યોગ્ય નથી. મહાવાક્યમાં તો શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર 'તું' આદિ પદ છે, એટલે મહાવાક્યો પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના જનન માટે યોગ્ય છે. આ રીતે વિચારતાં યોગ્યપ્રમાણ તો મહાવાક્યોજ છે, ને તેમનાથી ઉત્પન્ન થયેલું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. અયોગ્ય પ્રમાણ એવાં જે सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ઇત્યાદિ અવાંતર વાક્ય તેમનાથી ઉત્પન્ન થયેલું બ્રહ્મનું જ્ઞાન પરોક્ષ છે. અવાન્તરવાક્ય પણ પુનઃ બે પ્રકારનાં છે તત્પદબોધક, ત્વંપદબોધક; તેમાંથી જે તત્પદબોધક વાક્યો છે તે તો અયોગ્ય છે; પણ य एष हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः એવા ત્વંપદબોધક જે અવાંતર વાક્યો છે તે મહાવાક્યોની પેઠે યોગ્ય છે કેમકે તેમાં શ્રોતાના સ્વરૂપનો બોધ કરનાર પદ છે. એટલે ત્વંપદબોધક અવાંતરવાક્યથી પણ અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે; પરંતુ આ અપરોક્ષજ્ઞાન બ્રહ્મબોધક નથી, તેથી તે બ્રહ્મસ્વરૂપબોધક નથી, માત્ર આત્મસ્વરૂપનું એવો જે અપરોક્ષજ્ઞાન તેને વિષે, પરોક્ષપણું, એ જ્ઞાન કરાવે છે. આ રીતે પ્રમાણ હમેં સંભવતું જ ફળ છે તે યોગ્ય છે તથાપિ અયોગ્ય એવાં જે અવાંતરવાક્ય તેનાથી બ્રહ્મનું અપરોક્ષજ્ઞાન ન થાય એમ નથી.

---

* दशमोऽसि એવું કહેવુંમાં છે અને બીજું વાક્ય दशमस्त्वमसि એવું છે. दशमोऽसि 'દશમો છે' એ વાક્ય 'તું' શબ્દ રહિત છે એટલે સ્વરૂપબોધક કહ્યું નથી કેમકે 'અસિ' ક્રિયાપદ 'છે' એ વિભક્તિ સ્પષ્ટ કરે છે. મૂળમાં 'તું' અને 'છે' ઉભયે લિંગ પ્રમાણે કરે છે તફાવત તેટલો જ સમજવો છે.

આ ઉપર પુનઃ બીજી શંકા થાય છે. પ્રમાતા સાથે વર્તમાન અભિન્નાયોગ્ય જે યોગ્ય વિષય તેનું યોગ્ય પ્રમાણજન્ય જે જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન કહ્યું પણ સુખાદિના પ્રત્યક્ષને વિષે એ લક્ષણનો અભાવ છે, કેમકે સુખાદિપ્રત્યક્ષને વિષે પ્રમાણજન્યતાનો અભાવ હોવાથી યોગ્યપ્રમાણજન્યતા સર્વથા સંભવતી નથી. અર્થાત્ પ્રત્યક્ષલક્ષણ અવ્યાપ્તિદોષવાળું કરે છે.

આ શંકાનું સમાધાન આ પ્રકારે છેઃ યોગ્ય પ્રમાણજન્યતાનો લક્ષણમાં પ્રવેશ નથી; પણ અયોગ્ય પ્રમાણ અજન્યતાનો પ્રવેશ છે, એટલે અવ્યાપ્તિ આવતી નથી. પ્રમાતા સાથે વર્તમાન સમયવાળો જે યોગ્ય વિષય તેનું અયોગ્યપ્રમાણથી અજન્ય જે જ્ઞાન તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જાણવું. આ રીતે કહેવા અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનની વ્યાવૃત્તિ થઈ જાય છે. કેમ કે રીતે બ્રહ્મમાત્રનો બોધ કરનાર જે અવાંતર વાક્ય તે અયોગ્યપ્રમાણ છે, તેનાથી તો 'બ્રહ્મ છે' એવું પરોક્ષજ્ઞાનજ જન્ય છે, અજન્ય નથી. અર્થાત્ આમ હોવાથી ઉક્તલક્ષણનું પરોક્ષજ્ઞાનને વિષે જવું નથી, અને મહાવાક્યજન્યજ્ઞાનનો પણ સંગ્રહ એમાં થઈ રહે છે. સુખાદિગોચરજ્ઞાન કોઈ પ્રમાણથી જન્ય નથી એટલે અયોગ્યપ્રમાણથી અજન્યજ છે. અને ઇંદ્રિયજન્ય ઘટાદિ જ્ઞાન તેમ મહાવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન યોગ્યપ્રમાણજન્ય હોવાથી અયોગ્યપ્રમાણથી અજન્ય છે. માટે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું ઉક્તલક્ષણ સર્વથા દોષરહિત છે.

હવે પ્રથમ જે પ્રસંગથી આ શંકા સમાધાન થયું છે તે પ્રસંગ એવો છે કે શુદ્ધાત્મગોચર પ્રત્યક્ષપ્રમા બે પ્રકારની છે, એક બ્રહ્મગોચર અને બીજી જીવગોચર. બ્રહ્મગોચર કહી આવ્યા; મહાવાક્યજન્ય 'અહં બ્રહ્માસ્મિ' એ પ્રકારે થનારી અખંડ આત્માની વિષયકરનારી તે બ્રહ્મગોચર શુદ્ધાત્મગોચર પ્રત્યક્ષપ્રમા છે.

'અહંબ્રહ્માસ્મિ' એ જ્ઞાનને વાચસ્પતિ મનોજન્ય કહે છે; બીજાના મતમાં આ જ્ઞાન વાક્યજન્ય છે, પરંતુ એના પણ ઘણા ભેદ છે. સંક્ષેપશારીરકના એમ સિદ્ધાન્ત છે કે મહાવાક્યથી અપરોક્ષ જ્ઞાન થાય છે, કારણ પણ મહાવાક્યથી પરોક્ષજ્ઞાન થતું નથી; બીજા મતવાળા એમ કહે છે કે વિચારસહિત મહાવાક્યથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે, વિચારરહિત એમ કેવળવાક્યમાં તો પરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. એમના મતમાં 'અહંબ્રહ્માસ્મિ' એ જ્ઞાન શુદ્ધાત્મગોચર છે, બ્રહ્મગોચર છે, તેમ પ્રત્યક્ષ છે; એટલી વાતમાં કોઈનો વિવાદ નથી.

હવે જીવગોચર પ્રત્યક્ષના બે ભેદ કહ્યા. વિશિષ્ટજીવગોચર પ્રત્યક્ષપ્રમાના અનંત ભેદ છે. હું [illegible] હું સુખી છું, હું દુઃખી છું, હું મનુષ્ય છું, એવા અનંત ભેદ છે [illegible] જ્ઞાન તેવા પ્રમા કહીએ છીએ, અને 'હું કંઈ' [illegible] 'હું કંઈ નથી' [illegible] એટલે તેને પ્રમા કહી [illegible]

'મારે વિષે સુખ છે,' 'મારે વિષે દુઃખ છે' ઇત્યાદિ જે સુખાદિગોચરજ્ઞાન તે પણ આત્મગોચરપ્રત્યક્ષપ્રમા છે. પરંતુ 'હું સુખી' 'હું દુઃખી' ઇત્યાદિ પ્રમામાં તો અહં (હું)પદનો અર્થ આત્મા વિશેષ્ય છે, સુખ દુઃખાદિ વિશેષણ છે; 'મારે વિષે સુખ છે' ઇત્યાદિ પ્રમામાં સુખ દુઃખાદિ વિશેષ્ય છે, આત્મા વિશેષણ છે; એટલે 'મારે વિષે સુખ છે,' 'મારે વિષે દુઃખ છે' ઇત્યાદિ જ્ઞાનને આત્મગોચરપ્રત્યક્ષપ્રમા કહેતા નથી; સુખાદિ વિશેષ્ય હોવાથી અનાત્મગોચર આંતરપ્રત્યક્ષપ્રમા કહીએ છીએ.

વાચસ્પતિના મતમાં વિશિષ્ટાત્મજ્ઞાન અને સુખાદિજ્ઞાન મનોજન્ય છે. સિદ્ધાંતમાં અંતઃકરણવિશિષ્ટ આત્માને વિષે અંતઃકરણભાગ સાક્ષિભાસ્ય છે, ને ચેતનભાગ સ્વપ્રકાશ છે, તેમ સુખાદિ પણ સાક્ષિભાસ્ય છે, કોઇ જ્ઞાન મનોજન્ય નથી, ને તેથી મન ઇન્દ્રિય નથી.

આ પ્રકારે સ્મૃતિથી ભિન્ન યથાર્થવૃત્તિને પ્રમા કહે છે. તેના ભેદ કહ્યા. સ્મૃતિરૂપ જે અંતઃકરણની વૃત્તિ તે પણ યથાર્થ અયથાર્થ ભેદથી બે પ્રકારની છે. યથાર્થ સ્મૃતિ પુનઃ બે પ્રકારની છે, આત્મસ્મૃતિ, અનાત્મસ્મૃતિ—તત્ત્વમસ્યાદિ વાક્યજન્ય અનુભવથી આત્મતત્ત્વની સ્મૃતિ તે યથાર્થ આત્મસ્મૃતિ છે. વ્યાવહારિક પ્રપંચના મિથ્યાત્વનો અનુભવ થતાં તેના સંસ્કારથી મિથ્યાત્વરૂપે કરીને પ્રપંચની સ્મૃતિ તે યથાર્થ અનાત્મસ્મૃતિ છે, એમજ અયથાર્થ સ્મૃતિ પણ બે પ્રકારની છે. આત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ અનાત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ. અહંકારાદિકને વિષે આત્મત્વભ્રમરૂપ અનુભવના સંસ્કારથી અહંકારાદિકને વિષે આત્મત્વની સ્મૃતિ તે આત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ છે, તેમજ આત્માને વિષે કર્તૃત્વ અનુભવના સંસ્કારથી, આત્મા કર્તા છે એવી સ્મૃતિ તેપણ આત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ છે. પ્રપંચને વિષે સત્યત્વના ભ્રમના સંસ્કારથી પ્રપંચ સત્ય છે એવી જે સ્મૃતિ તે અનાત્મગોચર અયથાર્થ સ્મૃતિ છે.

યથાર્થ અયથાર્થ બે ભેદે કરીને વૃત્તિ બે પ્રકારની કહી. સ્મૃતિ ભિન્ન યથાર્થ વૃત્તિને પ્રમા કહી. યથાર્થ અનુભવજન્ય સ્મૃતિ યથાર્થ કહી, અને અયથાર્થ અનુભવજન્યસ્મૃતિ અયથાર્થ કહી. અનુભવને વિષે યથાર્થતા અબાધિત અર્થને લેઇને જાણવી. અબાધિત અર્થવિષયક અનુભવ યથાર્થ કહીએ, અને પ્રમા પણ તેનેજ કહીએ. ત્યારે અબાધિત અર્થને અધીન જે અનુભવ તેને વિષે યથાર્થતા છે, અને સ્મૃતિને વિષે યથાર્થતા અથવા અયથાર્થતા આવવી તે અનુભવને આધીન છે. સ્મૃતિભિન્ન જ્ઞાનને અનુભવ કહે છે, ને તે પણ યથાર્થ અયથાર્થ એવા ભેદે કરીને બે પ્રકારનો છે. યથાર્થાનુભવનું નિરૂપણ થઇ ગયું, હવે અયથાર્થનું કરીએ છીએ. અયથાર્થ સ્મૃતિનું નિરૂપણ તો પૂર્વે કર્યું છે; પરંતુ તે પણ અનુભવની અયથાર્થતા ઉપર આધાર રાખે છે, એટલે અયથાર્થાનુભવનું નિરૂપણ પ્રથમ અપેક્ષિત છે.

૧૦૨

સંશયરૂપભ્રમ

અયથાર્થાનુભવ બે પ્રકારનો છે: એક સંશયરૂપ, બીજો નિશ્ચયરૂપ. અયથાર્થનેજ ભ્રમ કહે છે. સંશયજ્ઞાન પણ ભ્રમ છે; કેમકે સ્વાભાવાધિકરણને વિષે જે અનુભવ તેનેજ ભ્રમ કહે છે, ને સંશયજ્ઞાન પણ પરસ્પરવિરુદ્ધ ઉભયવિષયક હોય છે, ને તે ઉભયમાંથી એકનો અભાવ હોય છે માટે સંશયમાં પણ ભ્રમનું લક્ષણ છે. એક વિશેષ્યને વિષે વિરુદ્ધ એવા બે વિશેષણનું જ્ઞાન તે સંશય કહેવાય છે. જેમકે થાંભલાને વિષે "થાંભલો કે નહિ" એવું જ્ઞાન થાય, અથવા "થાંભલો કે માણસ" એવું જ્ઞાન થાય તો આ ઠેકાણે 'થાંભલો' એ વિશેષ્ય છે, અને સ્તંભત્વ તથા સ્તંભત્વાભાવ એ વિશેષણ છે, તે ઉભય પરસ્પરવિરુદ્ધ છે, ને એક અધિકરણને વિષે સાથે રહી શકતાં નથી. આમ છે માટે સ્તંભરૂપ એક વિશેષ્યને વિષે સ્તંભત્વ અને સ્તંભત્વાભાવરૂપ વિરુદ્ધ એવાં ઉભયવિશેષણનું જ્ઞાન થાય છે અને પ્રથમ ઉદાહરણમાં સંશયનું લક્ષણ ઘટે છે. એમજ દ્વિતીયમાં પણ ઘટે છે; કેમકે સ્તંભરૂપ એક વિશેષ્યને વિષે સ્તંભત્વ અને પુરુષત્વરૂપ વિરુદ્ધ એવાં બે વિશેષણનું જ્ઞાન થાય છે. જેમ સ્તંભત્વ અને સ્તંભત્વાભાવનો પરસ્પર વિરોધ છે તેમ સ્તંભત્વ અને પુરુષત્વનો પણ પરસ્પરવિરોધ અનુભવસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે જોતાં જે પ્રથમ સંશય તે વિરુદ્ધ એવા ભાવ અને અભાવ ઉભયગોચર છે; અને બીજો સંશય વિરુદ્ધ એવા ઉભય ભાવગોચર છે. ન્યાયના મતમાં તો આ પ્રકારે લખ્યું છે: ભાવાભાવગોચરજ સંશયજ્ઞાન થાય છે, કેવલ ભાવગોચર સંશય થતા નથી; જ્યાં "સ્તંભ છે કે પુરુષ છે" એવો સંશય થાય છે ત્યાં પણ સ્તંભત્વ અને સ્તંભત્વાભાવ, પુરુષત્વ અને પુરુષત્વાભાવ એવી ચાર કોટિ થાય છે, એ ન્યાય. અર્થાત્ દ્વિકોટિક અને ચતુષ્કોટિક એવા બે પ્રકારનો સંશય થાય છે. 'સ્તંભ કે નહિ' એ દ્વિકોટિક સંશય છે, 'સ્તંભ કે પુરુષ' એ ચતુષ્કોટિક સંશય છે. એકધર્મીમાં પ્રતીત જે ધર્મ એને કોટિ કહીએ. આ પ્રકારે જોતાં કેવલ ભાવગોચર સંશય ન્યાયમતમાં અપ્રસિદ્ધ છે. સર્વ પ્રકારથી સંશયજ્ઞાન ભ્રમરૂપ છે.

બે વિરુદ્ધવિશેષણ એકમાં સંભવતાં નથી, એમાંથી એકનો અભાવજ હોવો જોઈએ. સ્તંભમાં સ્તંભત્વ છે, અને સ્તંભત્વનો અભાવ નથી. ત્યારે સ્તંભત્વાભાવરહિત સ્તંભને વિષે સ્તંભત્વાભાવનું જ્ઞાન ભ્રમરૂપ છે. પરંતુ સંશયજ્ઞાન એક અંશને વિષે ભ્રમ થાય છે, સકલ અંશને વિષે ભ્રમ થતું નથી. જ્યાં સ્તંભને વિષે 'સ્તંભ કે નહિ' એવો સંશય છે ત્યાં અભાવઅંશને વિષે ભ્રમ છે; અને જ્યાં પુરુષને વિષે 'સ્તંભ કે નહિ' એવો સંશય થાય ત્યાં અભાવઅંશ પુરુષને વિષે છે, ને સ્તંભત્વ ભાવ નથી એટલે ભાવઅંશને વિષે ભ્રમ છે. આ રીતે ભાવાભાવગોચર સંશય થઈ શકે છે, ને એમાંથી એક અયથાર્થ રહે છે, માટે સંશયજ્ઞાન એક અંશવિષેજ ભ્રમ થાય છે. વિરોધી એવા ઉભયભાવગોચર સંશય માનતાં સકલ અંશને વિષે પણ સંશયનું ભ્રમત્વ સંભવે છે. જેમ

કે 'સ્થાણુ કે પુરુષ' આ સંશયને અનુપલબ્ધિક નહિ પણ ઉપલબ્ધિક માનીએ, અને સ્થાણુ તથા પુરુષ ઉભયથી ભિન્ન કોઈ પદાર્થને વિષે 'સ્થાણુ કે પુરુષ' એવો સંશય માનીએ, તો ત્યાં સંશયના ધર્મીને વિષે સ્થાણુત્વ ને પુરુષત્વ ઉભયે નથી, એટલે ઉભયેનું જ્ઞાન ભ્રમ છે. સંશયમાં જે વિકલ્પ હોય તે સંશયનો ધર્મી કહેવાય છે, વિકલ્પ ધર્મ કહેવાય છે. એક ધર્મીને વિષે વિરુદ્ધ એવા નાનાધર્મનું જ્ઞાન તે સંશય એવું જે સંશયલક્ષણ (નૈયાયિકો માને છે) તેનાથી ભ્રમ કહેવું જે સંશયલક્ષણ તેનો ભેદ નથી. કોઈક ભેદ છે તે આ પ્રકારનો છે. આ ઉપલબ્ધિકમાં ઉભયપદ છે એટલે અનુપલબ્ધિક સંશયને વિષે એ લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થશે, કેમકે અનુપલબ્ધિક સંશયમાં એક વિકલ્પને વિષે ચાર વિકલ્પનું પ્રતીત થાય છે; બે નહિ. યદ્યપિ જ્યાં ચાર હોય ત્યાં બે, ત્રણ, એમ ન્યૂન હોય જ, તથાપિ અધિક સંખ્યાથી ન્યૂનસંખ્યાને બાધ થાય છે તે જેટલા [illegible] હોય ત્યાં ચાર કહેનારને મિથ્યાવાદી કહેવાય છે; માટે ન્યૂન સંખ્યા યદ્યપિ અધિક સંખ્યામાં અન્તર્ભૂત છે તથાપિ ન્યૂન સંખ્યાનો વ્યવહાર થઈ શકે નહિ, એટલે ઉભયપદઘટિત લક્ષણની અનુપલબ્ધિક સંશયને વિષે અવ્યાપ્તિ હોવાથી 'નાના' એ પદ (અન્ય લક્ષણ જે કહ્યું તેમાં) આપેલું છે. એથી ભિન્ન ને નાના કોટિક સંશયની જે અનુપલબ્ધિક સંશય પણ અનેકકોટિક હોવાથી નાનાધર્મવિષયક છે, એટલે અવ્યાપ્તિ નથી. આ પ્રકારે સંશય પણ ભ્રમ છે.

ભ્રમના ભેદનું નિરૂપણ કર્યા પછી નિશ્ચયરૂપ પ્રમાનું વિસ્તારથી નિરૂપણ કરીશું. સંશય અને નિશ્ચયરૂપ ભ્રમ અનર્થનો હેતુ છે, માટે સંક્ષેપથી નિરૂપણ કરવું. કેમ (નિરર્થક) છે. [illegible] નિરર્થક છે તેમ તેના ભેદ કહીએ છીએ. સંશયરૂપ ભ્રમ બે પ્રકારનો છે: પ્રમાણગત, પ્રમેયગત. પ્રમાણગત સંદેહ તે પ્રમાણસંશય છે, એનેજ પ્રમાણગત અસંભાવના પણ કહે છે. વેદાન્તશાસ્ત્ર અદ્વૈત બ્રહ્મ વિષે પ્રમાણ છે કે નથી એ પ્રમાણગત સંશય છે; તેની નિવૃત્તિ શારીરકનો [illegible] શ્રવણથી કે મનન કરવાથી થઈ જાય છે. પ્રમેયગત પણ આત્મગત, અનાત્મગત એવા ભેદથી બે પ્રકારનો છે. અનાત્મગત સંશય અનન્ત છે, એનું વર્ણન કરવાથી કંઈ ઉપયોગ નથી. આત્મગત પણ અનેક પ્રકારનો છે.

આ આત્મા શરીરથી અભિન્ન છે કે ભિન્ન છે, અભિન્ન હોય તો પણ [illegible] અભિન્ન છે કે [illegible] અભિન્ન છે, કદાચ ભિન્ન હોય તો પણ અનાદિ સંબંધવાળો છે કે અનાદિ રહિત છે; અનાદિ સંબંધવાળો હોય તો પણ અનાદિ [illegible] છે [illegible]; આ આદિ એ [illegible] તથા [illegible] વિષે સંશય છે.

એમજ કેવળ આત્મવિષયક પણ આત્મગત અનેક છે. આત્મા દેહાદિથી ભિન્ન છે કે નહિ, ભિન્ન કહો તો પણ અણુપરિમાણ છે કે મધ્યમપરિમાણ છે કે વિભુપરિમાણ છે; વિભુ કહો તો પણ કર્તા છે કે અકર્તા છે; [illegible] એક છે; [illegible] વિષે પણ અનેક સંશય [illegible] છે, તે [illegible] છે.

કેવલ તત્પદાર્થગોચર પણ અનેક સંશય છે. વૈકુંઠાદિ લોકવિશેષવાસી ઈશ્વર પરિચ્છિન્ન કરચરણાદિક અવયવસહિત સશરીર છે અથવા શરીરરહિત વિભુ છે; શરીરરહિત વિભુ કહો તો પરમાણુઆદિસાપેક્ષ જગત્કર્તા છે કે નિરપેક્ષકર્તા છે; પરમાણુઆદિનિરપેક્ષ કર્તા કહો તો પણ કેવલ કર્તા છે કે અભિન્ન નિમિત્તોપાદાનરૂપ કર્તા છે; જો અભિન્નનિમિત્તોપાદાન કહો તો પ્રાણિકર્મનિરપેક્ષ કર્તા હોવાથી વિષમકારિતાદિક દોષવાળો છે અથવા પ્રાણિકર્મસાપેક્ષ કર્તા હોય દોષરહિત છે; આ અને એ આદિ અનેક સંશય તત્પદાર્થગોચર છે.

આ બધા સંશય પ્રમેયસંશય કહેવાય છે. આ સર્વની નિવૃત્તિ મનનથી થાય છે. શારીરકના દ્વિતીયાધ્યાયના અધ્યયનથી કે શ્રવણથી મનન સિદ્ધ થાય છે, ને તેથી પ્રમેયસંશયની નિવૃત્તિ થાય છે.

જ્ઞાનસાધનના સંશયો તથા મોક્ષસાધનના સંશયો તે પણ પ્રમેયસંશય છે; કેમકે પ્રમાના વિષયને પ્રમેય કહે છે, અને જ્ઞાનસાધન મોક્ષસાધન પણ પ્રમાના વિષય છે એટલે જ્ઞાનસાધનના સંશય તેમ મોક્ષસાધનના સંશય તે પણ પ્રમેયસંશય છે. તેમની નિવૃત્તિ શારીરકના તૃતીયાધ્યાયથી થાય છે.

એમજ મોક્ષના સ્વરૂપનો સંશય પણ પ્રમેયસંશય છે, તેની નિવૃત્તિ શારીરકના ચતુર્થાધ્યાયથી થાય છે. યદ્યપિ શારીરકના ચતુર્થાધ્યાયમાં પ્રથમે સાધનવિચારજ છે. ને પછી ફલ જે મોક્ષ તેનો વિચાર છે, તથાપિ ચતુર્થાધ્યાયમાં સાધનવિચાર જેટલામાં છે તેટલામાં ચતુર્થાધ્યાયસહિત તૃતીયાધ્યાયથી સાધનસંશયની નિવૃત્તિ થાય છે, ને બાકીના ચતુર્થાધ્યાયથી ફલસંશયની નિવૃત્તિ થાય છે, એમ સમજવું.

૧૦૩

નિશ્ચયરૂપ ભ્રમજ્ઞાન.

સંશય અને નિશ્ચય એવા ભેદથી ભ્રમજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે. સંશયભ્રમનું નિરૂપણ કર્યું. નિશ્ચયભ્રમ કહીએ છીએ. સંશયથી ભિન્ન જ્ઞાનને નિશ્ચય કહી છે. શુક્તિનું શુક્તિત્વરૂપે યથાર્થજ્ઞાન અને શુક્તિનું રજતત્વરૂપે ભ્રમજ્ઞાન ઉભયે સંશયથી ભિન્ન જ્ઞાન હોવાને લીધે નિશ્ચયરૂપ છે. સંશયથી ભિન્ન એવું બાધિતઅર્થવિષયક જે જ્ઞાન તે નિશ્ચયભ્રમ. શુક્તિને વિષે રજતત્વનિશ્ચયનું વિષય રજત છે ને તે બાધિત છે, કેમકે સંસારદશામાંજ શુક્તિના જ્ઞાનથી રજતનું જ્ઞાન બાધિત થાય છે. બ્રહ્મજ્ઞાન વિના જેનો બાધ ન થાય તે અબાધિત કહેવાય છે, અને બ્રહ્મજ્ઞાન વિનાજ શુક્તિઆદિકના જ્ઞાનથી જેનો બાધ થાય તે બાધિત કહેવાય છે; અથવા પ્રમાતાના બાધ વિના જેનો બાધ ન થાય તે અબાધિત કહેવાય, પ્રમાતા

[illegible] જેનો બાધ થાય તે બાધિત કહેવાય. અબાધિત એ પ્રાગનું [illegible] છે. એક [illegible] રહે છે, જેનું વ્યવહારિક અબાધિત [illegible] છે જેનો [illegible] બાધ ન થાય એવું [illegible] વ્યવહારમાં જેનો બાધ ન થાય એવું [illegible], [illegible] છે. [illegible] પ્રતિભાસિક છે, તે [illegible] સુખાદિનો બાધ થતો નથી, એટલે તે અબાધિત છે. તેમનું જ્ઞાન ભ્રમ નથી. એમજ બાધિત [illegible] બે પ્રકારે થાય છે; એક તો વ્યાવહારિક [illegible] ચૈતન્યનો વિવર્ત, બીજો પ્રાતિભાસિક [illegible] ચૈતન્યનો વિવર્ત. શુક્તિને વિષે જે રજત તે વ્યાવહારિક [illegible] ચૈતન્યનો વિવર્ત છે, [illegible] શુક્તિ [illegible] છે. [illegible] શુક્તિ પ્રતીત થાય અને તેને વિષે રજતભ્રમ થાય તો તે રજતને સ્વપ્નમાં તે સ્વપ્નાંત [illegible] થાય, એટલે એ રજતનું અધિષ્ઠાન સ્વપ્ન[illegible] ચૈતન્ય છે સ્વપ્ન[illegible] શુક્તિ તે પ્રતિભાસિક છે. આ રીતે બાધિત પદાર્થ બે પ્રકારના છે, તે તેને જે [illegible] તે [illegible] કહેવાય છે.

૧૮૪

અધ્યાસલક્ષણ.

[illegible] વિષે [illegible]. અને પ્રકારે [illegible] છે. તેમાં [illegible] વિ[illegible] એવું [illegible] લક્ષણ કહ્યું છે. [illegible] લક્ષણ [illegible] અને છે તેને વિષે કહેવાય. [illegible] તે [illegible] નથી [illegible] છે. [illegible] એવું [illegible] કહેવામાં [illegible] વિષે [illegible] અને છે એમ [illegible] છે. [illegible] તેને [illegible] શુક્તિને વિષે રજત, (ઇ.) તે [illegible] થાય છે ત્યાં શુક્તિ[illegible] વિશેષ [illegible] થાય છે, અને તેનું જ્ઞાન [illegible] રજત છે એવું [illegible] અને [illegible] એમ રહે છે. [illegible] શુક્તિ[illegible] રજતની [illegible] નથી, [illegible] એમ [illegible] છે. [illegible] રજતની [illegible] છે, [illegible] એ [illegible] છે [illegible] [illegible]

[illegible]

ચ્છિન્ન છે, રજ્જુ અવચ્છિન્ન નહીં. આ વિષય વિચારસાગરમાં સ્પષ્ટ કર્યો છે. એ રીતે ચૈતન્યની પરમાર્થસત્તા છે, અથવા તે ચૈતન્યની ઉપાધિ જે રજ્જુ, તે વ્યાવહારિક હોવાથી રજ્જુઅવચ્છિન્ન ચૈતન્યની વ્યાવહારિક સત્તા છે. પારમાર્થિક સત્તા માનો કે વ્યાવહારિક સત્તા માનો પણ એ [illegible] સર્પ અને તેનું જ્ઞાન તેની તો પ્રાતિભાસિક સત્તા છે એ [illegible] ચૈતન્યની સત્તા કહેતાં, સર્પ અને તેનું જ્ઞાન, એ વિષય સત્તાનો આભાસ છે. કેમકે સર્પ અને તેનું જ્ઞાન તેને અધ્યાસ અને આભાસ કહે છે. જ્ઞાન અને જ્ઞાનનો વિષય તેને આભાસ કહે છે.

આ પ્રકારે સર્પ આભાસનું અધિષ્ઠાન ચેતન કહીએ તો અધિષ્ઠાનની પરમાર્થસત્તા અને આભાસની પ્રાતિભાસિક સત્તા [illegible] આભાસ કહીએ [illegible] સર્પનું અધિષ્ઠાન [illegible] આ પ્રકારે વિચારના અધ્યાસમાં [illegible] સત્તા [illegible] છે.

[illegible]

---

* [illegible]

૧૦૫

અન્યોન્યાધ્યાસ.

આત્માનું અધિષ્ઠાન અનાત્મા છે એમ કહેવાથી આત્મા આરોપિત છે એમ સિદ્ધ થાય છે, ને આરોપિત હોય તે કલ્પિત હોય એ નિયમે જોતાં આત્મા પણ કલ્પિત ઠરવા જાય છે, તેથી અનાત્માને વિષે આત્માનો અધ્યાસ થાય છે એમ કહેવું યથાર્થ નથી; તથાપિ ભાષ્યકારે શારીરકના આરંભમાં આત્મા અનાત્માનો અન્યોન્યાધ્યાસ કહ્યો છે, એટલે અનાત્માને વિષે આત્માના અધ્યાસનો નિષેધ તો થઈ શકતો નથી. આવો જે પરસ્પરાધ્યાસ તેજ અન્યોન્યાધ્યાસ છે, એટલે અનાત્માને વિષે આત્માધ્યાસ માનીને ફક્ત શંકાનું સમાધાન કરવું જોઈએ. એ સમાધાન આ રીતે થાય છે. અધ્યાસ બે પ્રકારનો છે: એક તો સ્વરૂપાધ્યાસ ને બીજો સંસર્ગાધ્યાસ. જે પદાર્થનું સ્વરૂપ અનિર્વચનીય ઉપજે તેને સ્વરૂપાધ્યાસ કહે છે, જેમકે શુક્તિને વિષે રજતનો સ્વરૂપાધ્યાસ છે, આત્માને વિષે અનાત્મા અહંકારાદિકનો સ્વરૂપાધ્યાસ છે. પદાર્થનું સ્વરૂપ પ્રથમથી સિદ્ધ હોય, વ્યાવહારિક હોય કે પારમાર્થિક હોય, પણ સિદ્ધ હોય અને અનિર્વચનીય સંબંધ ઉપજી આવે તો તે સંસર્ગાધ્યાસ છે. મુખ સાથે દર્પણનો ફક્ત પ્રકારનો કોઈ સંબંધ નથી, ને ઉભયે પદાર્થ વ્યાવહારિક છે, છતાં દર્પણને વિષે મુખનો સંબંધ પ્રતીત થાય છે, એટલે કે અનિર્વચનીય સંબંધ ઉપજે છે. એમજ રક્તતાને વિષે 'ઘટ રક્ત' છે એવી પ્રતીતિ થાય છે; રક્ત રૂપવાળું ઘટ છે એવી જે પ્રતીતિ તેથી એમ સમજાય છે કે રક્તરૂપવાળા પદાર્થનો ઘટને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધ ભાસે છે. રક્તરૂપવાળો તો કસુંબો એ દ્રવ્ય છે એટલે 'રક્તરૂપવાળા'નું તાદાત્મ્ય કસુંબો એ દ્રવ્ય સાથે છે ઘટ સાથે નથી. રક્તરૂપવાન્ કુસુંભદ્રવ્ય અને ઘટ ઉભયે વ્યાવહારિક છે, પણ તેમનો તાદાત્મ્યસંબંધ અનિર્વચનીય ઉપજે છે. એમજ સ્ફટિક રક્ત છે એ પ્રતીતિથી રક્તનો તાદાત્મ્યસંબંધ સ્ફટિકને વિષે ભાસે છે; પણ રક્તનું તાદાત્મ્ય તો પુષ્પને વિષે છે, સ્ફટિકમાં નથી. રક્તરૂપવાળું તો પુષ્પ છે, સ્ફટિક નથી, એટલે સ્ફટિકને વિષે અનિર્વચનીય એવો તાદાત્મ્યસંબંધ રક્તનો ઉપજે છે. આ પ્રકારે અનેક ઠેકાણે સંબંધી વ્યાવહારિક હોય છે, પણ તેમના સંબંધિનું જ્ઞાન અનિર્વચનીય ઉપજે છે. એનેજ સંસર્ગાધ્યાસ કહે છે. એમજ ચેતનનો અહંકારને વિષે અધ્યાસ નથી, પણ ચેતન જે પારમાર્થિક છે તેના સંબંધનો અહંકારને વિષે અધ્યાસ છે. આત્મા છે ચેતનમાં, પણ પ્રતીત થાય એ અહંકારમાં, એટલે આત્માનું તાદાત્મ્ય ચેતનને વિષે છે તે અહંકારમાં પ્રતીત થાય છે. અર્થાત્ આત્મચેતનનો અહંકારને વિષે જે તાદાત્મ્યસંબંધ તે અનિર્વચનીય ઉપજે છે. અથવા આત્મચેતનતાદાત્મ્યનો અહંકારને વિષે અનિર્વચનીય સંબંધ છે, એટલે ચેતન કલ્પિત નથી પણ ચેતનનો અહંકારને વિષે જે તાદાત્મ્યસંબંધ તે કલ્પિત છે; અથવા આત્મચેતનના તાદાત્મ્યનો સંબંધજ કલ્પિત છે. યદ્યપિ અદ્વૈતગ્રંથોમાં તો ફક્ત ઉદાહરણોને અન્યથાખ્યાતિમાં ગણ્યાં છે, તથાપિ ભ્રમાદિ-સ્થળને વિષે અત્ર ભાષ્યની તે રીતિથી સર્વનો અનિર્વચનીયખ્યાતિ માનીને નિર્ણય કરેલ છે. અન્યથાખ્યાતિ આ સ્થાને પ્રસિદ્ધ નથી; વિચારસાગરમાં જે લખ્યું છે તથા આ ગ્રંથમાં પણ આગળ જે લખીશું કે જ્યાં અધિષ્ઠાન રૂપે આરોપ્યનો સંબંધ હોય ત્યાં અન્યથાખ્યા-

તિ થાય છે તે તો અન્યગ્રંથોની રીતિ અનુસાર લખ્યું છે. અધિષ્ઠાન સાથે આરોપનો સંબંધ હોય ત્યાં અન્યથાખ્યાતિજ માનવી એવો આગ્રહ હોય તો અહંકારને વિષે ચેતનનું તાદાત્મ્ય પણ અન્યથાખ્યાતિથી પ્રતીત થાય છે એમ કહેવામાં કોઇ બાધક નથી.

આ રીતે જ્યાં પારમાર્થિક પદાર્થનો અવભાસ ને તેની પ્રતીતિ થાય ત્યાં પારમાર્થિક પદાર્થનો વ્યાવહારિક પદાર્થ સાથે અનિર્વચનીયસંબંધ ઉપજે છે, ને તેનું જ્ઞાન પણ અનિર્વચનીય ઉપજે છે; અને વ્યાવહારિક પદાર્થનો અભાવ સને તેની જ્યાં પ્રતીતિ થાય ત્યાં અનિર્વચનીયજ કોઇ સંબંધી ઉપજે છે, અને તે સંબંધનું અનિર્વચનીયજ્ઞાન ઉપજે છે; કહીં સંબંધમાત્ર અને સંબંધનું અનિર્વચનીય જ્ઞાન ઉપજે છે. સર્વત્ર અધિષ્ઠાનથી અધ્યસ્તની જે વિષમસત્તા તેજ અનિર્વચનીયસત્તા છે. આત્માનો અનાત્માને વિષે અધ્યાસ થાય ત્યાં પણ અધિષ્ઠાન અનાત્મા વ્યાવહારિક છે, અને અધ્યસ્ત આત્મા નહિ પણ આત્માનો સંબંધ તે અનિર્વચનીય છે.

૨૦૬

અનાત્મામાં અધ્યસ્ત આત્માની પરમાર્થસત્તા.

એમ કહ્યું કે અનાત્માને વિષે આત્માધ્યાસ થાય ત્યાં અધ્યસ્તની પરમાર્થ સત્તા હોવાથી વિષમસત્તા થાય છે; બ્રહ્મવિદ્યાભરણમાં પણ ઉકતસ્થળે વિષે અધ્યસ્તની પરમાર્થસત્તાજ કહી છે. એ કહેવાનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. શુદ્ધપદાર્થથી વિશિષ્ટપદાર્થ ભિન્ન થાય છે, માટે અનાત્માને વિષે આત્માના સંબંધનો અધ્યાસ કહ્યો. તે સ્થળે સંબંધવિશિષ્ટ આત્માનોજ અધ્યાસ છે. સ્વરૂપથી આત્મા સત્ય છે. એટલે અધ્યસ્તની પરમાર્થસત્તા સ્વરૂપદૃષ્ટિથી કહી છે. અધ્યસ્ત તો કલ્પિતજ હોય છે, અને અનાત્મસંબંધવિશિષ્ટ કલ્પિત હોય તો પણ શુદ્ધ જે હોય તે કલ્પિત હોય નહિ. કેમકે શુદ્ધથી વિશિષ્ટ ભિન્ન હોવાને લીધે વિશિષ્ટની જે કલ્પિતતા તે શુદ્ધને વિષે હોઇ શકે નહિ. કેવલ આત્મસંબંધનો અધ્યાસ કહેવા કરતાં સંબંધવિશિષ્ટ આત્માનો અધ્યાસ કહેવો અને અધ્યસ્તની પરમાર્થસત્તા કહેવી એજ શ્રેષ્ઠ છે. કેમકે કેવલ સંબંધનો અધ્યાસ કહીએ તો અધિષ્ઠાન કરતાં આરોપિતની સત્તા વિષમ નહિ થાય; આત્માનો સંબંધ અંતઃકરણને વિષે અધ્યસ્ત છે, સ્ફુરણરૂપ ચેતનનો તાદાત્મ્ય સંબંધ ઘટાદિકને વિષે અધ્યસ્ત છે, કેમકે "ઘટ સ્ફુરે છે" એ વ્યવહાર ઘટને વિષે જે સ્ફુરણ સંબંધ તેને લેઇને પ્રતીત થાય છે. ચેતનનાં અધિષ્ઠાન અંતઃકરણ તથા ઘટાદિક વ્યાવહારિક છે, અને તેમની સાથે ચેતનનો જે સંબંધ તે પણ વ્યાવહારિક છે, પ્રાતિભાસિક નથી, કેમકે પ્રાતિભાસિક હોય તો બ્રહ્મજ્ઞાન વિના પણ તેનો બાધ થવો જોઇએ જે થતો નથી. એટલે આત્મસંબંધ તેમ અધિષ્ઠાન જે અનાત્મા તે ઉભયની વ્યાવહારિક સત્તા થઇ, જેથી વિષમસત્તા ન થઇ, અને અધ્યાસનું લક્ષણ સંભવ્યું નહિ. આમ થાય છે માટે સંબંધવિશિષ્ટ આત્માનો અનાત્માને વિષે અધ્યાસ છે, અને વિશેષ્ય (જે આત્મા) તેની પરમાર્થ સત્તા હોવાથી વિશિષ્ટ (જે સંબંધવિશિષ્ટ આત્મા) તેની પણ પરમાર્થસત્તા છે, ને અનાત્માની

નો વ્યાવહારિક સત્તા છે, એટલે વિષમસત્તાક હતાં અધ્યાસ સિદ્ધ થાય છે. સ્વપ્નનો અધિષ્ઠાન સાક્ષી છે, તેની સ્વરૂપે કરીને પારમાર્થિક સત્તા છે, અને પદાર્થોની પ્રાતિભાસિક સત્તા છે, એટલે અધિષ્ઠાન કરતાં વિષમ સત્તા થવાથી ત્યાં અધ્યાસનું લક્ષણ સંભવે છે

સાક્ષીસ્વરૂપ તો ચેતન છે, ને તેનો ભેદ કહેવો ઘટિત થતો નથી તથાપિ ચેતનસ્વરૂપપણાથી સત્તા નામે ભિન્નપણું છે, (તે ભેદ માનવાથી થતા) જેવું અગાઉ તેને કહ્યું છે. તેના પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક, એવા ત્રણ ભેદ છે. પ્રાતિભાસિકમાં પણ ઉદાહરણ છે. સ્વપ્નને વિષે કેટલાક પદાર્થ પ્રતીત થાય છે તેમનો સ્વપ્નકાળ માત્ર થાય છે, જાગ્રતમાં તેમનો બાધ થાય તેમની અપેક્ષાએ જાગ્રત પદાર્થોની અધિક સત્તા છે. આ પ્રકારનું ચેતનસ્વરૂપસત્તાથી ભિન્ન સત્તાસ્વરૂપ ટીકામાં કહ્યું છે "सत्यत्वमसत्त्वेनानात्वं तेषामेव सत्यामिति". રજતની સત્તા કરતાં શુક્તિની સત્તા ઉત્કૃષ્ટ છે એવો સર્વને અનુભવ થાય છે. આમ હોવાથી કોઈ અપવાદથી જે સત્તા તે ચેતનથી ભિન્ન છે. આ પ્રકારે અધ્યાસલક્ષણ કહ્યું.

૧૦૭

અધ્યાસનું અન્ય લક્ષણ.

અધ્યાસનું અન્યલક્ષણ આ પ્રમાણે પણ છે. પોતાના અભાવના અધિકરણમાં જે અવભાસ તેને અધ્યાસ કહે છે. શુક્તિને વિષે રજતનો વ્યાવહારિક તેમ પારમાર્થિક અભાવ છે, ને રજત અનિર્વચનીય છે. માટે રજતાભાવનું અધિકરણ જે શુક્તિ તેને વિષે રજતની પ્રતીતિ હોવાથી, અને તેની તે વિષય હોવાથી, રજતાભાસ છે, અથવા અધ્યાસ છે. આ પ્રકારે વૃક્ષના અધિકરણમાં કપિનો અભાવ હોવાથી અધ્યાસમાત્રમાં આ લક્ષણ સંભવે છે.

૧૦૮

ભાવાભાવનું એકાધિકરણત્વ.

એક અધિકરણને વિષે ભાવાભાવનો વિરોધ થાય છે. સંયોગ અને તેનો અભાવ તો એકજ અધિકરણને વિષે મૂલવિશેષે કરીને રહે છે, એક દેશમાંજ રહેતો નથી.* એટલે એક અધિકરણને વિષે ભાવ ને અભાવ સંભવતા નથી. આમ છે તથાપિ પદાર્થોનો જે વિરોધ તે અનુભવને અનુસારે કહેવાય છે. કેવળ ભાવાભાવનોજ વિરોધ નથી; પટત્વ અને

---

* વૃક્ષને વિષે વાનર-સંયોગ છે, મૂળે નથી; એમ વૃક્ષવાનરસંયોગ છતાં એક દેશને વિષે સંયોગ છે એક દેશને વિષે નથી એટલે એકજ એક વૃક્ષમાં સંયોગ અને સંયોગાભાવ ઉભયે દેશભેદે કરીને છે, પણ એક દેશમાં ઉભયે નથી. પ્રાચીનો આવા સંયોગાદિનેજ અવ્યાપ્યવૃત્તિ કહે છે; સંયોગમાત્ર અવ્યાપ્યવૃત્તિ છે.

પટત્વ ઉભયે ભાવ છે પણ તે એક અધિકરણને વિષે રહી શકતા નથી એટલે તેમનો વિરોધ છે; દ્રવ્યત્વ અને ઘટત્વનો તેવો વિરોધ નથી (જો કે તે ઉભયે ભાવ છે.) એમજ ઘટના અધિકરણરૂપ ભૂતલમાં અતીતકાલવિશિષ્ટ ઘટનો અભાવ છે; અને ઘટનો વિરોધ શુદ્ધઘટાભાવ સાથે છે, વિશિષ્ટઘટાભાવ સાથે નથી (એટલે ભાવાભાવનો વિરોધ પણ અત્ર બન્યો નહિ.) એમજ સંયોગસંબંધે કરીને ઘટવાળા ભૂતલને વિષે સમવાયસંબંધે કરીને ઘટનો અભાવ છે, છતાં ભાવાભાવનો વિરોધ નથી. અર્થાત્ એક અધિકરણમાં ન રહી શકે તેનો વિરોધ છે, ભાવાભાવનો વિરોધ એવો નિયમ નથી. સમાનસત્તાવાળા પ્રતિયોગી અભાવ એક અધિકરણમાં રહેતા નથી પણ વિષમસત્તાવાળા પ્રતિયોગીનો અભાવ સાથે વિરોધ નથી. કલ્પિતના અભાવની પારમાર્થિક સત્તા છે અથવા વ્યાવહારિક સત્તા છે. અને કલ્પિતની પ્રાતિભાસિક સત્તા છે એટલે વિરોધ નથી. જ્યાં શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થય છે ત્યાં વ્યાવહારિક રજત છે નહિ, એટલે રજતનો વ્યાવહારિક અભાવ છે; પારમાર્થિક રજત તો કદી પણ નથી એટલે રજતનો પારમાર્થિક અભાવ કેવલાન્વયી છે, તેથી શુક્તિને વિષે રજતનો પારમાર્થિક અભાવ પણ છે. અનિર્વચનીય રજત અને તેનું જ્ઞાન એકજ કાલને વિષે ઉપજે છે, ને એકજ કાલને વિષે ઉભયેનો નાશ થાય છે, એટલે રજત પ્રાતિભાસિક છે. પ્રતીતિકાલને વિષે જેની સત્તા હોય, પ્રતીતિશૂન્યકાલને વિષે જેની સત્તા હોય નહિ, તે પ્રાતિભાસિક કહેવાય છે.

આ રીતે ભ્રમજ્ઞાન અને તેના વિષય અનિર્વચનીય ઉપજે છે. સત્ અસત્થી વિલક્ષણને અનિર્વચનીય કહે છે. તેનો અભાવ વ્યાવહારિક કહે છે. આમ જે એટલે પ્રતિયોગી અભાવનો પરસ્પર વિરોધ નથી, વ્યાવહારિક અભાવનો વ્યાવહારિક પ્રતિયોગી સાથે વિરોધ છે.

૧૦૯

અધ્યાસપ્રસંગે ચાર શંકા.

આ અધ્યાસના પ્રકમ ઉપર ચાર શંકાઓ થાય છે. સ્વપ્નપ્રપંચનો અધિષ્ઠાન સાક્ષી છે એવું જે પ્રથમે કહ્યું તે સંભવતું નથી, કેમકે જે અધિષ્ઠાનને વિષે જે આરોપિત હોય તે અધિષ્ઠાનને વિષે તે સંબંધ પ્રતીત થાય છે. શુક્તિને વિષે રજત આરોપિત છે, ને 'આ રજત (इदंरजतम्)' એ રીતે શુક્તિની ઇદંતા સાથે સંબંધ પ્રતીત થાય છે. આત્માને વિષે કર્તૃત્વાદિક આરોપિત છે, તો 'હું કર્તા' એ આદિ રીતે સંબંધ પ્રતીત થાય છે. એમજ સ્વપ્નના ગજાદિક જો સાક્ષીને વિષે આરોપિત હોત તો 'હું ગજ,' 'મારે વિષે ગજ' એવી રીતે ગજાદિક સાક્ષી સાથે સંબંધ પ્રતીત થવા જોઇએ.

બીજી શંકા એ છે કે શુક્તિને વિષે રજતાભાવ વ્યાવહારિક છે, તથા પારમાર્થિક છે એમ જે કહ્યું તે સંભવતું નથી. કેમકે અદ્વૈતવાદમાં એક ચેતનજ પારમાર્થિક છે, અને તેનાથી ભિન્ન કોઇને પારમાર્થિક માનીએ તો અદ્વૈતવાદની હાનિ થાય. પારમાર્થિક રજત છે નહિ, એટલે પારમાર્થિક રજતનો અભાવ છે એમ કહેવું સંભવે, પણ પારમાર્થિક અભાવ છે

એમ કહેવું સંભવે નહિ.

ત્રીજી શંકા એવી છે કે શુક્તિને વિષે રજતનાં ઉત્પત્તિનાશ અનિર્વચનીય થાય છે એવું જે કહ્યું તે સંભવે નહિ કેમકે જો રજતના ઉત્પત્તિનાશ થાય તો ઘટનાં ઉત્પત્તિનાશની પેઠે પ્રતીત થવાં જોઈએ. જેમ ઘટની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે ઘટ ઉપજે છે એમ ઘટની ઉત્પત્તિ પ્રતીત થાય છે; ઘટનો નાશ થાય ત્યારે ઘટનો નાશ થયો એ રીતે ઘટનો નાશ પ્રતીત થાય છે, એમજ શુક્તિને વિષે રજતની ઉત્પત્તિ થાય ત્યારે રજતની ઉત્પત્તિ થઈ એવી રીતે ઉત્પત્તિ પ્રતીત થવી જોઈએ; રજતનો જ્ઞાનથી નાશ થાય ત્યારે રજતનો શુક્તિદેશને વિષે નાશ થયો એવી પ્રતીતિ નાશની થવી જોઈએ. શુક્તિને વિષે કેવળ રજત પ્રતીત થાય છે, તેનાં ઉત્પત્તિ નાશ પ્રતીત થતાં નથી, એટલે શાસ્ત્રાન્તરની રીતિને અનુસારે અત્ર અન્યથાખ્યાતિ આદિ માનવાં તેજ સમીચીન છે, અનિર્વચનીયખ્યાતિ સંભવતી નથી.

ચોથી શંકા આ પ્રકારની છે. અનિર્વચનીય રજતાદિક સત્ અસત્થી વિલક્ષણ ઉપજે છે એવું કહ્યું તે સર્વથા અસંગત છે. સત્થી વિલક્ષણ અસત્ છે, અને અસત્થી વિલક્ષણ સત્ છે. ત્યારે સત્થી વિલક્ષણ સને અસત્ નહિ એવું કહેવું એ વિરુદ્ધ વચન છે. એમજ અસત્થી વિલક્ષણ છે અને સત્ નથી એ કહેવું પણ વિરુદ્ધ છે.

આ પ્રકારની ચાર શંકાઓ છે.

૧૧૦
ઉક્ત શંકાનું સમાધાન.

ઉક્ત ચારે શંકાઓનું ક્રમે કરીને આ પ્રમાણે સમાધાન છે. સાક્ષીને વિષે સ્વપ્નનો અધ્યાસ હોય તો 'હું ગજ, મારે વિષે ગજ' એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ એ શંકાનું સમાધાન. પૂર્વ અનુભવજનિત સંસ્કારથી અધ્યાસ થાય છે, જેવો પૂર્વે અનુભવ હોય તેવો સંસ્કાર થાય છે, અને સંસ્કાર પ્રમાણે અધ્યાસ થાય છે. સર્વ અધ્યાસોનું ઉપાદાનકારણ તો અવિદ્યા સર્વત્ર સમાન છે, પરંતુ નિમિત્તકારણ પૂર્વાનુભવજન્ય સંસ્કાર છે ને તે વિલક્ષણ હોય છે. જેવો અનુભવજન્ય સંસ્કાર હોય તેવો અવિદ્યાનો પરિણામ થાય છે. જે પદાર્થના અહમાકારજ્ઞાનજન્ય સંસ્કારસહિત અવિદ્યા હોય તે પદાર્થનો અહમાકાર અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અધ્યાસ થાય છે. જે પદાર્થના મમતાકાર અનુભવજન્યસંસ્કાર સહિત અવિદ્યા હોય તે પદાર્થનો મમતાકાર અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અધ્યાસ થાય છે. જે પદાર્થના ઇદમાકાર અનુભવજન્ય સંસ્કારસહિત અવિદ્યા હોય તે પદાર્થનો ઇદમાકાર અવિદ્યાપરિણામરૂપ અધ્યાસ થાય છે. સ્વપ્નના ગજાદિકનો પૂર્વે અનુભવ ઇદમાકારજ થયો છે, અહમાકારાદિક અનુભવ થયો નથી, એટલે અનુભવજન્ય સંસ્કાર પણ ગજાદિગોચર ઇદમાકારજ થાય છે. આમ છે માટેજ "આ ગજ" એટલી પ્રતીતિ થાય છે; 'હું ગજ' કે 'મારે' વિષે ગજ' એવી પ્રતીતિ થતી નથી. સંસ્કાર છે તે અનુમેય છે; કાર્યને અનુકૂલ સંસ્કારની અનુમિતિ થાય છે. સંસ્કારજનક જે પૂર્વ અનુભવ તે પણ અધ્યાસરૂપજ છે. તેનો જનક સંસ્કાર પણ ઇદમાકારજ છે. અધ્યાસપ્રવાહ અનાદિ છે, એટલે પ્રથમ અનુભવની ઇદમાકારતાનો કોઈ હેતુ નથી એ

શંકા સંભવશે નહિ, કેમકે અનાદિપક્ષમાં કોઇ અનુભવ પ્રથમ નથી, પૂર્વપૂર્વથી ઉત્તર એમ અનુભવમાત્ર છે.

બીજી શંકા એવી છે કે અભાવને પારમાર્થિક માનવાથી અદ્વૈતની હાનિ થશે. એનું સમાધાન આ પ્રમાણે છે. પદાર્થમાત્ર સિદ્ધાંતમાં કલ્પિત છે, અને તેમનો અભાવ પારમાર્થિક છે. અર્થાત્ બ્રહ્મરૂપ છે ને તે ભાષ્યકારને સંગત છે. એ ઉપર જે યુક્તિ છે તે આગળ કહીશું. અભાવને પારમાર્થિક કહેવાથી અદ્વૈતની હાનિ નથી.

શુક્તિને વિષે રજતની ઉત્પત્તિ માનીએ તો ઉત્પત્તિની પ્રતીતિ થવી જોઇએ એવી જે ત્રીજી શંકા તેનું સમાધાન એ છે કે શુક્તિને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધથી રજત અધ્યસ્ત છે, અને શુક્તિની ઇદંતાનો સંબંધ રજતને વિષે અધ્યસ્ત છે; માટેજ इदंरजतम् (આ રજત) એ રીતે રજત પ્રતીત થાય છે. જેમ શુક્તિની ઇદંતાનો સંબંધ રજતને વિષે, તેમજ શુક્તિને વિષે પ્રાક્સિદ્ધત્વ ધર્મ છે તેનો પણ અધ્યાસ રજતમાં થાય છે. રજતપ્રતીતિકાલ પહેલાંના કાલમાં જે સિદ્ધ થયેલું તે પ્રાક્સિદ્ધ કહેવાય, અને શુક્તિ રજતપ્રતીતિકાલ પહેલાંની સિદ્ધ થયેલી છે, માટે તેનામાં પ્રાક્સિદ્ધત્વ એ ધર્મ છે. એ ધર્મનો રજતને વિષે અધ્યાસ થાય છે માટેજ इदानींरजतम 'આ ક્ષણે રજત થયું અથવા છે' એવી પ્રતીતિ થતી નથી; પ્રથમથી જાત (થયેલા) એવા રજતને દેખું છું એવી પ્રતીતિ થાય છે. એ જે પ્રતીતિ થાય છે તેનો વિષય પ્રાગ્જનિતત્વ છે ને તે રજતમાં નથી, રજતમાં તો 'ઇદાનીં (હમણાં) જાતત્વ' છે, ને રજતમાં પ્રતીતિ થાય છે પ્રાગ્જાતત્વ. ત્યારે આ ઠેકાણે રજતને વિષે પ્રાગ્જાતત્વની ઉત્પત્તિ અનિર્વચનીય માનીએ તો ગૌરવ આવે છે, શુક્તિના પ્રાગ્જનતત્વની રજતમાં પ્રતીતિ માનીએ તો અન્યથાખ્યાતિ માનવી પડે છે, અને આવે પ્રસંગે અન્યથાખ્યાતિને માનવામાં પણ આવે છે, તથાપિ શુક્તિના પ્રાગ્જાતત્વ એ ધર્મનો અનિર્વચનીયસંબંધ રજત સાથે થ.ય છે એમ માનવું એ પક્ષજ સમીચીન છે. આમ થયું એટલે શુક્તિના પ્રાક્સિદ્ધત્વ એ ધર્મના સંબંધની પ્રતીતિએ કરીને રજતની ઉત્પત્તિની પ્રતીતિનો પ્રતિબંધ થાય છે, કેમકે પ્રાક્સિદ્ધતા અને વર્તમાન ઉત્પત્તિ એ પરસ્પર વિરોધી છે. જ્યાં પ્રાક્સિદ્ધતા હોય ત્યાં ઉત્પત્તિ થઇ ગયેલી છે, ને જ્યાં ઉત્પત્તિ હજી થાય છે ત્યાં પ્રાક્સિદ્ધતા નથી. આમ શુક્તિવૃત્તિ જે પ્રાક્સિદ્ધત્વ તેના સંબંધની પ્રતીતિએ કરીને રજતની ઉત્પત્તિની પ્રતીતિનો પ્રતિબંધ થાય છે, ને તેથીજ રજતની ઉત્પત્તિ થયા છતાં પણ ઉત્પત્તિની પ્રતીતિ થઇ શકે નહિ. અને જે એમ કહ્યું કે રજતનો નાશ થાય તો તેની પ્રતીતિ થવી જોઇએ તેનું એ સમાધાન છે કે અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન થાય ત્યારેજ રજતનો નાશ થાય છે, ને અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી રજતનો બાધનિશ્ચય થાય છે. શુક્તિને વિષે ત્રિકાલમાં રજત નથી એવા નિશ્ચયને બાધ કહે છે. આવો જે નિશ્ચય તે નાશપ્રતીતિનો વિરોધી છે. નાશને વિષે કારણ પ્રતિયોગી હોય છે, અને બાધથી કરીને પ્રતિયોગીનો સર્વદા અભાવ ભાસે છે; સર્વદા અભાવ છે એવું જેનું જ્ઞાન થાય, તેની નાશબુદ્ધિ સંભવે નહિ. જેમ ઘટાદિકનો મુદ્ગરાદિકથી ચૂર્ણભાવરૂપ નાશ થાય છે તેમ કલ્પિતનો નાશ થતો નથી, માત્ર અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી કરીને, અજ્ઞાનરૂપ ઉપાદાનસહિત કલ્પિતની નિવૃત્તિ થાય છે. કલ્પિતની અજ્ઞાનસહિત નિ-

વૃત્તિ તેજ અવરોધ અધિષ્ઠાન, અને તે અધિષ્ઠાન અત્ર શુક્તિ છે. રજતનો નાશ થતાં શુક્તિજ અવશેષ રહે છે એ અનુભવસિદ્ધ છે. એટલે રજતનાશની પ્રતીતિ થતી નથી એ કહેવું અપ્રમાણ છે.

બીજી શંકા એ છે કે અનિર્વચનીયને સદસદ્વિલક્ષણ કહેવાય નહિ. તેનું સમાધાન એવું છે કે જો સ્વરૂપાદિને સદ્વિલક્ષણ કહો અને સ્વરૂપાદિને અસદ્વિલક્ષણ કહો તો તો વિરોધ થાય, કેમકે એકના એકજ પદાર્થમાં સ્વરૂપરહિતત્વ સ્વરૂપસહિતત્વ સંભવે નહિ. પણ સદસદ્વિલક્ષણનો એવો અર્થ નથી. ત્રણકાળને વિષે જેનો બાધ ન થાય તેને સત્ કહીએ છીએ, જેનો બાધ થાય તેને સદ્વિલક્ષણ કહીએ છીએ. શશશૃંગ, વંધ્યાપુત્ર, આદિની પેઠે જે સ્વરૂપહીન તેને અસત્ કહીએ છીએ, તેનાથી જે વિલક્ષણ તે સ્વરૂપવાન્ હોય છે. આ રીતે એનાં સદસદ્વિલક્ષણ શબ્દનો અર્થ એવો છે કે બાધયોગ્ય સ્વરૂપવાળું. સદ્વિલક્ષણ એટલે બાધયોગ્ય, અસદ્વિલક્ષણ એટલે સ્વરૂપવાળું.

૧૧૧

અધ્યાસભેદાનુવાદ

આ રીતે જ્યાં ભ્રમજ્ઞાન છે ત્યાં સર્વત્ર અનિર્વચનીય પદાર્થની ઉત્પત્તિ થાય છે; ક્યાંઈ સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે, ક્યાંઈ સંબંધીની ઉત્પત્તિ થાય છે. જેમકે શુક્તિને વિષે રજતની ઉત્પત્તિ થાય છે; અને રજતને વિષે શુક્તિરૂપ તાદાત્મ્યના સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે, શુક્તિરૂપ સ્વતાદાત્મ્યની રજતને વિષે અનવપ્રાપ્તિ નથી. એમજ શુક્તિને વિષે ઇદંત્વ ધર્મ છે તેના અનિર્વચનીય સંબંધની રજતને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે, પણ તેની એ અનવપ્રાપ્તિ થતી નથી. આ રીતે અન્યોન્યાધ્યાસનું પણ એવું એમજ ઉદાહરણ છે.

અનિર્વચનીય વસ્તુની પ્રતીતિને જ્ઞાનાધ્યાસ કહે છે; અને સ્વતઃ અનિર્વચનીય વિષયને અર્થાધ્યાસ કહે છે. જ્ઞાનાધ્યાસ અર્થાધ્યાસનું પણ આનું આજ ઉદાહરણ છે.

રજતત્વ ધર્મવિશિષ્ટ રજતનો શુક્તિને વિષે અધ્યાસ છે, એટલે ધર્મીઅધ્યાસનું પણ એ ઉદાહરણ છે.

જ્યાં અન્યોન્યાધ્યાસ થાય છે ત્યાં ઉભયનો પરસ્પર સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ હોતો નથી પણ એકેકનો સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ થાય છે; અન્યવસ્તુનો ધર્મ અથવા સંબંધ અધ્યસ્ત થાય છે. સંબંધાધ્યાસ પણ બે પ્રકારનો થાય છે: ક્યાંઈ ધર્મના સંબંધનો અધ્યાસ થાય છે, જેમકે ઉક્ત ઉદાહરણમાં શુક્તિગત ઇદંરૂપ ધર્મના સંબંધનો રજતને વિષે અધ્યાસ થાય છે; 'રજતરૂપ' એ શબ્દને શુક્તિગત રજતરૂપ ધર્મ તેના સંબંધનો પણ તેને વિષે અધ્યાસ થાય છે; કંઠને વિષે મુખના સંબંધનો અધ્યાસ થાય છે; અંતઃકરણને આત્માને વિષે સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ છે, પણ અંતઃકરણને વિષે આત્માનો સ્વરૂપે કરી અધ્યાસ નથી, માત્ર ચૈતન્યસંબંધનો અધ્યાસ હોવાથી આત્માનો સંસર્ગાધ્યાસ છે. આત્મા તાદા-

સ્વરૂપ છે. અંતઃકરણ જ્ઞાનસ્વરૂપ નથી, અને જ્ઞાનનો સંબંધ અંતઃકરણને વિષે પ્રતીત થાય છે, એટલે આત્માના સંબંધનો અંતઃકરણને વિષે અધ્યાસ છે. એમજ 'ઘટ સ્ફુરે છે' 'પટ સ્ફુરે છે' એ રીતે સ્ફુરણસંબંધ સર્વ પદાર્થોને વિષે પ્રતીત થાય છે, એટલે આત્મપદાર્થનો પદાર્થમાત્રને વિષે અધ્યાસ છે. આત્માને વિષે કાણત્વાદિક ઇંદ્રિયધર્મ પ્રતીત થાય છે, એટલે કાણત્વાદિક ધર્મનો આત્માને વિષે અધ્યાસ છે. ઇંદ્રિયોનો આત્માને વિષે તાદાત્મ્યાધ્યાસ નથી, કેમકે 'હું કાણો છું' એટલીજ પ્રતીતિ થાય છે 'હું નેત્ર છું' એવી પ્રતીતિ થતી નથી; એટલે નેત્રધર્મ જે કાણત્વ તેનો આત્માને વિષે અધ્યાસ છે, નેત્રનો નહિ. આ ધર્માધ્યાસનું ઉદાહરણ છે. યદ્યપિ નેત્રાદિક નિખિલ પ્રપંચનો અધ્યાસ આત્માને વિષે છે, તથાપિ બ્રહ્મચેતનને વિષે સમગ્રપ્રપંચનો અધ્યાસ છે, તં પદાર્થને વિષે નિખિલપ્રપંચનો અધ્યાસ નથી. અવિદ્યાનો એવો અદ્ભુત મહિમા છે કે એક પદાર્થના એક ધર્મવિશિષ્ટનોજ અધ્યાસ થાય છે, અન્યધર્મ વિશિષ્ટનો અધ્યાસ થતો નથી. જેમકે બ્રાહ્મણત્વાદિધર્મવિશિષ્ટ શરીરનો આત્માને વિષે તાદાત્મ્યાધ્યાસ થાય છે, શરીરત્વવિશિષ્ટ શરીરનો અધ્યાસ થતો નથી; એટલાજ માટે વિવેકી પણ 'હું બ્રાહ્મણ છું' 'હું મનુષ્ય છું' એવો વ્યવહાર કરે છે, 'હું શરીર છું' એવો વ્યવહાર કરતા નથી. આવો અવિદ્યાનો અદ્ભુત મહિમા હોવાથી ઇંદ્રિયના અધ્યાસ વિના પણ આત્માને વિષે, ઇંદ્રિયધર્મ જે કાણત્વાદિક તેનો અધ્યાસ સંભવે છે. આ ધર્માધ્યાસનું ઉદાહરણ છે. જે અન્યાશ્રિત હોય, સ્વતંત્ર હોય નહિ, તેને ધર્મ કહે છે, એટલે સંબંધ પણ ધર્મ છે ને તેનો અધ્યાસ પણ ધર્માધ્યાસજ છે. પણ ધર્મ બે પ્રકારનો થાય છેઃ એક તો પ્રતિયોગી અનુયોગીની પ્રતીતિને આધીન પ્રતીતિનો વિષય હોય છે, કોઇ ધર્મ અનુયોગીમાત્રની પ્રતીતિને આધીન પ્રતીતિનો વિષય હોય છે, કદાચિત્ અનુયોગીની પ્રતીતિ વિના કોઇ ધર્મની પણ પ્રતીતિ થાય છે. જેમકે ઘટત્વાદિકની પ્રતીતિને વિષે અનુયોગીમાત્રની પ્રતીતિની અપેક્ષા છે, અને 'ઘટત્વ નિત્ય છે' ઇત્યાદિ વાક્યજન્ય પ્રતીતિને વિષે અનુયોગિપ્રતીતિની અપેક્ષા નથી. આ રીતે ધર્મ બે પ્રકારનો થાય છે. અનુયોગી પ્રતિયોગીની પ્રતીતિ વિના જેની પ્રતીતિ થાય નહિ તેવા ધર્મને સંબંધ કહે છે; અને ઘટત્વાદિકને કેવળ ધર્મ કહે છે, સંબંધ કહેતા નથી. એમ સંબંધાધ્યાસ પણ ધર્માધ્યાસજ છે.

બીજી રીતિએ એવા અધ્યાસને વિષે બન્ને લક્ષણ સંભવે છે. અધિષ્ઠાનથી વિષમ સત્તાવાળો અવભાસ તે અધ્યાસ, અથવા સ્વાભાવાધિકરણને વિષે અવભાસ તે અધ્યાસ. અધ્યાસને વિષે અનિર્વચનીય વિષય અને તેનું જ્ઞાન ઉપજે છે, એટલે અધ્યાસનાં બન્ને લક્ષણ સંભવે છે. પરોક્ષ અપરોક્ષ ભેદે કરીને ભ્રમ પુનઃ બે પ્રકારનો છે. અપરોક્ષ ભ્રમનાં ઉદાહરણ કહ્યાં. જ્યાં વહ્નિરહિત દેશને વિષે વહ્નિનું અનુમિતિજ્ઞાન થાય ત્યાં પરોક્ષ ભ્રમ છે. [illegible] આ રીતે થાય છે: મહાનસમાં વહ્નિનું [illegible] નથી, પણ મહાનસને વિષે વહ્નિ [illegible] જે મહાનસ તેનો વારંવાર [illegible] થાય ત્યાં [illegible] વહ્નિરહિતને વિષે પણ ત્યાં એવું અનુમાન થઇ જાય છે કે આ મહાનસ વહ્નિમત્ છે. કેમકે મહાનસત્વ છે, અને પૂર્વ દ્રષ્ટમહાનસની પેઠે [વહ્નિમાન્ છે] એમ ભ્રમને],

ત. માટે મહાનસને વિષે વહ્નિની અનુમિતિરૂપ પ્રમાજ્ઞાન થાય છે. વિપ્રલંભક વાક્યથી પણ વહ્નિનો શબ્દબોધ થાય છે તે પણ પરોક્ષ જ્ઞાન છે. જ્યાં ભ્રમ પરોક્ષ હોય ત્યાં અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ મનાતી નથી, પરંતુ તે દેશને વિષે અસત્ એવા વહ્નિની પ્રતીતિ થાય છે એમ મનાયું છે. આમ છે એટલે અધ્યાસલક્ષણનો લક્ષ્ય પરોક્ષભ્રમ નથી. યદ્યપિ અધિકરણમાં વહ્નિની પ્રતીતિ હોવાથી સ્વાભાવાધિકરણને વિષે આભાસ તો છે. વિષય અને જ્ઞાનને આભાસ કહે છે. વહ્નિના અભાવના અધિકરણને વિષે વહ્નિનો પરોક્ષજ્ઞાનરૂપ આભાસ હોવાથી ઉક્ત અધ્યાસલક્ષણની વૃત્તિ તે સ્થાને અતિવ્યાપ્તિ થાય છે, તથાપિ લક્ષણને વિષે 'આભાસ' પદથી અપરોક્ષ જ્ઞાનનું ગ્રહણ છે, એટલે એ અતિવ્યાપ્તિનું નિવારણ થાય છે. જ્યાં પરોક્ષભ્રમ હોય ત્યાં તો જે રીતે નૈયાયિક અન્યથાખ્યાતિથી નિર્વાહ કરે છે તે રીત કરતાં વિરુદ્ધ પ્રતિપાદન કરવા ઉપર અદ્વૈતવાદીઓનો આગ્રહ નથી; માત્ર અપરોક્ષ ભ્રમ વિષે પરિણામિક એવો વિરુદ્ધ અધ્યાસ તેઓ માને છે, કેમકે કર્તૃત્વાદિક અનર્થનો અપરોક્ષ છે, અને તેના કારણને વિષે જ્ઞાનનિવર્ત્ય અજ્ઞાનને અર્થે અધ્યાસનું નિરૂપણ છે. માટે અપરોક્ષ ભ્રમનાજ દૃષ્ટાંતને અર્થે અધ્યાસ પ્રતિપાદન કરવાનો આગ્રહ છે; પરોક્ષભ્રમને વિષે શાસ્ત્રાંતરથી વિરુદ્ધ કહેવામાં પ્રયોજન નથી. અપરોક્ષભ્રમને વિષે ઉક્ત રીતે અધ્યાસલક્ષણનો સમન્વય પણ છે.

૧૧૨

અનિર્વચનીયખ્યાતિ—સાંપ્રદાયિક મત.

સિદ્ધાંતમત જે અનિર્વચનીયખ્યાતિ તેની રીતિ આ પ્રકારે છે. જ્યાં રજ્જુઆદિકને વિષે સર્પાદિ ભ્રમ થાય છે ત્યાં અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન અધ્યાસનો હેતુ છે. રજ્જુનું ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન થાય છે, તે સામાન્યજ્ઞાન દોષસહિત નેત્રસંબંધથી ઉત્પન્ન થઈ છે માટે પ્રમા છે. દોષસહિત નેત્રજન્ય ઇદમાકારવૃત્તિઅવચ્છિન્ન ચૈતન્યસ્થ જે અવિદ્યા તેને પરિણામ સન્મુખ કરે છે. એને ક્ષોભ કહે છે. દોષસહિત નેત્રનો રજ્જુ સાથે સંબંધ થતાં અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ રજ્જુદેશમાં જાય છે, એટલે પ્રમાતૃચૈતન્ય અને ઇદમાકાર-વૃત્તિ તેની ઉપાધિ એકદેશને વિષે રહેવાથી પ્રમાતૃચૈતન્યથી ઇદમાકારવૃત્તિઅવચ્છિન્ન ચૈતન્યનો ભેદ રહેતો નથી; એટલે રજ્જુનું સામાન્ય-ઇદંરૂપ-પ્રત્યક્ષ છે. તેમ પ્રતીતિરૂપનું ઇદમાકાર જ્ઞાન પણ પ્રત્યક્ષ છે. જે વિષયનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભેદ હોય તે વિષય પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે, અને પ્રત્યક્ષવિષયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ કહેવાય છે. આવા પ્રમાતૃચૈતન્યથી વિષયચૈતન્યનો અભેદ જ્ઞાનના પ્રત્યક્ષત્વનો પ્રયોજક છે. ઉક્ત સ્થળને વિષે પ્રમાતૃચૈતન્યનો અભેદ તો વૃત્તિદ્વારા થયો છે એટલે વૃત્તિરૂપ પ્રમાતૃચૈતન્યનો વિષયચૈતન્ય સાથે અભેદ ઔપાધિક છે. તાત્પર્ય કે ઘટાદિનો ઔપાધિક, જીવની સાથે અભેદ છે,

ત્યાં નીકના જલનો પણ ક્યારીના જલ સાથે અભેદ છે. તળાવના જલસમાન પ્રમાતૃચેતન, નીક સમાન વૃત્તિ, અને નીકના જલસમાન વૃત્તિચેતન છે; ઉક્ત દૃષ્ટાંતથી વિષયચેતનનો પ્રમાતૃચેતન સાથે અભેદ સંભવે છે, પણ પ્રમાતૃચેતન સાથે ઘટાદિક વિષયનો અભેદ સંભવતો નથી; જેમકે તળાવના જલ સાથે નીકદ્વારા ક્યારીના જલનો અભેદ થાય છે, પણ ક્યારીનો તળાવના જલ સાથે અભેદ થતો નથી. આમ છે એટલે ઘટાદિક વિષયના પ્રત્યક્ષમાં પ્રમાતૃચેતન સાથે અભેદ એ હેતુ કહ્યો તે સંભવતો નથી. યદ્યપિ આમ છે તથાપિ પ્રમાતૃચેતન સાથે અભેદ એ વિષયની પ્રત્યક્ષતાનો હેતુ છે એમ કહેવામાં પ્રમાતૃચેતન અને વિષયની એકતા વિવક્ષિત નથી; પ્રમાતૃચેતનની સત્તાથી વિષયની પૃથક્ સત્તા નથી, પ્રમાતૃચેતનની સત્તા તેજ જે વિષયની સત્તા થાય તે વિષય પ્રત્યક્ષ થાય છે આવો અર્થ વિવક્ષિત છે. ઘટનું અધિષ્ઠાન ઘટાવચ્છિન્ન ચેતન છે, રજ્જુનું અધિષ્ઠાન રજ્જુ અવચ્છિન્ન ચેતન છે, એમ વિષયમાત્રનું અધિષ્ઠાન વિષયાવચ્છિન્નચેતન છે; અને અધિષ્ઠાનની સત્તાથી અધ્યસ્તની સત્તા પૃથક્ હોતી નથી, અધિષ્ઠાનની સત્તા તેજ અધ્યસ્તની સત્તા છે, એટલે વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનની સત્તાથી વિષયની પૃથક્ સત્તા નથી. અંતઃકરણની વૃત્તિદ્વારા પ્રમાતૃચેતનનો વિષયચેતન સાથે અભેદ થાય ત્યારે પ્રમાતૃચેતન પણ વિષયચેતનથી અભિન્ન થઈ જતાં વિષયનું અધિષ્ઠાન થાય છે. એટલે અપરોક્ષ વૃત્તિના વિષયનું અધિષ્ઠાન જે પ્રમાતૃચેતન તેની સત્તાથી વિષયની ભિન્નસત્તાનો અભાવ તેનેજ પ્રમાતૃચેતન સાથે વિષયનો અભેદ કહીએ છીએ. ને તે ઉક્ત પ્રકારે સંભવે છે. આજ કારણથી અપરોક્ષ સ્થલે વિષયદેશમાં વૃત્તિનું નિર્ગમન માન્યું છે. જેમ નીકના સંબંધ વિના તળાવ અને કેદાર (ક્યારી) ના જલની એકતા સંભવતી નથી તેમજ વૃત્તિસંબંધ વિના પ્રમાતૃચેતન અને વિષયચેતનની એકતા થતી નથી. પરોક્ષજ્ઞાનકાલે પ્રમાતૃચેતન અને વિષયચેતનનો ભેદ હોવાથી પ્રમાતૃચેતનથી વિષય ભિન્નસત્તાવાળો રહે છે, એટલે પ્રમાતૃચેતનથી અભિન્નસત્તાવાળો વિષય હોતો નથી, એમજ વૃત્તિના નિર્ગમન વિના અપરોક્ષજ્ઞાનકાલે પણ વિષય ભિન્નસત્તાવાળો થઈ જાય, તેમ ન થાય માટે વિષયદેશને વિષે વૃત્તિનું નિર્ગમન માન્યું છે. આ રીતે, ' આ સર્પ ' ' આ રજત ' ઇત્યાદિક અપરોક્ષભ્રમજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યાં ભ્રમથી અવ્યવહિત એવા પૂર્વક્ષણને વિષે ભ્રમના હેતુરૂપ જે અધિષ્ઠાનસામાન્યજ્ઞાન થાય છે તે પ્રત્યક્ષરૂપ પ્રમા હોય છે ને તેનાથી સર્પાદિક વિષય અને તેમનું જ્ઞાન ઉપજે છે એ સાંપ્રદાયિક મત છે.

૧૧૩

અનિર્વચનીયખ્યાતિ ઉપર શંકા સમાધાન

પરંતુ અપરોક્ષપ્રમાથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ નિયમિત રીતે થાય છે એ વાર્તા અષ્ટમ પ્રકાશમાં પ્રતિપાદન કરાશે. એટલે રજ્જુ શુક્તિ આદિની ઇદમાકાર અપરોક્ષપ્રમાથી પણ વિશેષચેતનના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતાં એ ઉપાદાનના અભાવને લીધે સર્પાદિક અને તેના જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન સંક્ષેપશારીરકાનુસારે આ પ્રકારે કર્યું છે. ઇદમાકારવૃત્તિથી વિષયના ઇદમંશના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, પણ રજ્જુત્વ શુક્તિત્વાદિક વિશેષ અંશના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી. રજ્જુત્વ શુક્તિત્વ આદિક વિશેષઅંશના જ્ઞાનથીજ અધ્યાસની નિવૃત્તિ તો થાય, એટલે વિશેષઅંશનું અજ્ઞાન તેજ અધ્યાસનું હેતુ છે; સામાન્ય અંશનું અજ્ઞાન તે અધ્યાસનું હેતુ નથી. જો સામાન્યાંશનું અજ્ઞાન પણ અધ્યાસહેતુ હોય તો ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાનથી પણ અધ્યાસની નિવૃત્તિ થવી જોઇએ, કેમકે જેના અજ્ઞાનથી ભ્રમ થાય તેના જ્ઞાનથી તે ભ્રમ નિવૃત્ત થાય એવો નિયમ છે. એટલે ઇદમંશના અજ્ઞાનની અધ્યાસમાં અપેક્ષા નથી; ઉલટું ઇદમાકાર નેત્રપ્રમાની અપરોક્ષ અધ્યાસને વિષે અપેક્ષા છે, કેમકે રજ્જુ આદિથી નેત્રનો સંયોગ થાય તોજ સર્પનો અપરોક્ષ ભ્રમ થાય છે, નેત્રના સંયોગ વિના થતો નથી, એટલે નેત્રજન્ય અપરોક્ષપ્રમારૂપ અધિષ્ઠાનસામાન્યજ્ઞાન તેજ અધ્યાસહેતુ છે. એમ છે ત્યારે અન્ય પ્રકારથી તો આ સામાન્યજ્ઞાનનો અધ્યાસને વિષે ઉપયોગ સંભવતો નથી; અધ્યાસના ઉપાદાનરૂપ અજ્ઞાનનો સામાન્યજ્ઞાનથી નાશ થાય છે એમજ માનવું જોઇએ. આ પ્રકારે અધિષ્ઠાનના સામાન્યજ્ઞાનની અધ્યાસને વિષે કારણતા છે એટલે ઇદમ અંશનું અજ્ઞાન અધ્યાસનું હેતુ નથી.

૧૧૪

કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહભટ્ટનું મત

કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાયે અધિષ્ઠાનના સામાન્યજ્ઞાનની અધ્યાસને વિષે હેતુતાનો નિષેધ કર્યો છે; અને અધિષ્ઠાન સાથે નેત્રસંયોગ થાય તો સર્પાદિક અધ્યાસ થાય, નેત્રસંયોગ ન થાય તો સર્પાદિક અધ્યાસ ન થાય એમ ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સંબંધનાં જે અન્વયવ્યતિરેક ઉપરથી સામાન્યજ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા પૂર્વે કહી છે તેજ અન્વયવ્યતિરેક ઉપરથી ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સંયોગને પણ અધ્યાસની કારણતા સિદ્ધ કરી છે. ઇંદ્રિયસંયોગજન્ય સામાન્યજ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા સિદ્ધ થતી નથી; કેમકે કારણ

ભૂતાનો નિશ્ચય અન્વયવ્યતિરેકથી થાય છે, અને જ્યાં સાક્ષાત્કારણના સંભવે ત્યાં પરંપરાથી કારણતા કલ્પવી તે અયોગ્ય છે. એટલે ઇંદ્રિયસંયોગના અન્વયવ્યતિરેકથી, અધ્યાસને વિષે, ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સંયોગનીજ સાક્ષાત્કારણતા ઉચિત છે, અધિષ્ઠાનના સામાન્યજ્ઞાન દ્વારા ઇંદ્રિયસંયોગની કારણતા કહેવી ઉચિત નથી. જેમ અધિષ્ઠાનના સામાન્યજ્ઞાનથી અવિદ્યાને વિષે ક્ષોભ માન્યો છે, તેમ અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંયોગથી પણ ક્ષોભ માન્યો જોઇએ. અધિષ્ઠાનના સામાન્યજ્ઞાનને અધ્યાસમાં હેતુ ન માનીએ તો અધ્યાસની પૂર્વે ઇદમાકાર અપરોક્ષપ્રમા હોવાથી જે અજ્ઞાનનિવૃત્તિ ઉપર આ શંકા અને સમાધાન છે તેજ નિર્મૂલ થઇ જશે. પણ એમ થશે તો તે અનુકૂલ લાઘવ છે આ પ્રકારે અધિષ્ઠાનના સામાન્યજ્ઞાનની અધ્યાસને વિષે જે કારણતા તેનો નિષેધ કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાયે કર્યો છે. એ પણ છે તો અદ્વૈતવાદીજ તથાપિ તેમની ઉક્તિ સાંપ્રદાયિક વચનથી વિરુદ્ધ છે, એટલે તેનું ખંડન આ પ્રસંગે વિસ્તારથી કહીશું.

અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન અધ્યાસનું હેતુ થવાથી ઇદંતાઅંશના અજ્ઞાનની અધ્યાસમાં અપેક્ષા નથી. એટલાજ માટે સંક્ષેપશારીરકમાં અધિષ્ઠાન અને આધારનો ભેદ કહ્યો છે. સવિલાસ અજ્ઞાનના વિષયને અધિષ્ઠાન કહીએ છીએ, કાર્યોને વિલાસ કહીએ છીએ. સર્પાદિક વિલાસસહિત અજ્ઞાનના વિષય રજ્જુ આદિક વિશેષરૂપ હોવાથી સર્પાદિકનું અધિષ્ઠાન રજ્જુ આદિક વિશેષરૂપ છે. અધ્યસ્તથી અભિન્ન હોઇ જેનું સ્ફુરણ થાય તેને આધાર કહીએ છીએ. 'આ સર્પ,' 'આ રજત' ઇત્યાદિ ભ્રમપ્રતીતિને વિષે અધ્યસ્ત સર્પરજતાદિકથી અભિન્ન હોઇ સામાન્ય ઇદંઅંશનું સ્ફુરણ હોવાથી સામાન્યઅંશ આધાર છે. આ મતમાં, અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્ત એ ઉભયને એકજ્ઞાનની વિષયતા રહે છે એ નિયમને સ્થાને આધાર અને અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા થાય છે એવો નિયમ પ્રવર્તે છે. અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા માને તો રજ્જુશુક્તિઆદિ વિશેષરૂપને અધિષ્ઠાનતા હોવાથી 'રજ્જુ સર્પ છે,' 'શુક્તિ રૂપું છે,' એવો ભ્રમ થવો જોઇએ. પણ સામાન્ય ઇદંઅંશને તો આધારતા છે અધિષ્ઠાનતા નથી એટલે 'આ સર્પ,' 'આ રજત' એવો ભ્રમ થવો ન જોઇએ. આ પ્રકારે વિશેષ અંશનું અજ્ઞાન તેજ અધ્યાસનું હેતુ છે એ મતમાં આધાર અને અધ્યસ્તને એકજ્ઞાનની વિષયતા માનવી જોઇએ.

૧૧૫

અધ્યાસકારણતા વિષે પંચપાદિકાવિવરણકાર.

પંચપાદિકાવિવરણકારના મતાનુસારી તો એમ કહે છે કે આવરણ વિક્ષેપ એવા ભેદે કરીને અજ્ઞાનની બે શક્તિ છે. આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનો જ્ઞાન સાથે વિરોધ

હેતુથી તેનેા નાશ થાય છે; વિશેષશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનેા જ્ઞાન સાથે વિરોધ ન હેાવાથી તેનેા નાશ થતેા નથી આ વાતેા અવશ્ય અંગીકાર કરવા યેાગ્ય છે. અન્યથા જગતને વિષે પ્રતિબિંબિત બ્રહ્મના ઉપાધિભાગને વિષે અપરોક્ષત્વરૂપ ભ્રમ થાય ત્યાં બ્રહ્મનું વિશેષરૂપે જ્ઞાન થતાં પણ ઉપાધિભાગને વિષે જે અપરોક્ષત્વરૂપ અધ્યાસ તેની નિવૃત્તિ થાય નહિ. એમજ જીવન્મુક્ત વિદ્વાનને પ્રપંચનું વિશેષરૂપે કરી જ્ઞાન થયે પણ અંતઃકરણાદિરૂપ વિક્ષેપની નિવૃત્તિ થતી નથી, અને ત્યાં સામાન્યરૂપે કરીને જ્ઞાન અને વિશેષરૂપે કરીને અજ્ઞાન એમ, ઉક્ત રથને કહ્યું તેમ, કદાપિ લાગતું નથી, એટલે વિશેષશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશની જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ થતી નથી, આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનીજ સામાન્યજ્ઞાન-નથી નિવૃત્તિ થાય છે. તેમજ સમાધાન છે. એમજ રજ્જુશુક્તિ આદિના સામાન્યજ્ઞાનથી ભ્રમાંશના આવરણનેા હેતુ જે અજ્ઞાનાંશ તેનેા નાશ થાય છે, અને સર્પરજતાદિ વિક્ષેપહેતુ જે અજ્ઞાનાંશ તેનેા નાશ થતેા નથી. એમ છે એટલે ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન થતાં પણ સર્પાદિક વિક્ષેપહેતુ ઇદમંશનું અજ્ઞાન તે પણ સંભવે છે. આ રીતે ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન થતાં પણ સર્પવિલાસ અજ્ઞાનના વિષય રજ્જુઆદિક સામાન્ય અંશ સંભવે છે. અધિષ્ઠાનતાને ઇદમંશમાં સંભવ હેાવાથી અધિષ્ઠાન અને અધ્યસ્ત તેમને એકજ્ઞાનની વિષયતા સંપ્રદાયથી પ્રાપ્ત છે, એમાં વિરોધ નથી.

૧૧૬

પંચપાદિકા અને સંક્ષેપશારીરકના મતમાં વિલક્ષણતા.

સંક્ષેપશારીરકની રીતિ પ્રમાણે વિશેષ અંશને વિષે અધિષ્ઠાનતા છે, સામાન્ય અંશને વિષે અધિષ્ઠાનતા નથી, તેમ વિશેષઅંશને વિષે આધારતા નથી. ઉક્તમતમાં સામાન્ય અંશને વિષે અધિષ્ઠાનતા છે એટલે એ મત અને આ મતનેા ભેદ છે. વિશેષ અંશને વિષે આધારતાનેા અભાવ તેા આ મતમાં ને બે મતમાં સમાન છે; કેમકે અધ્યસ્તથી અભિન્ન હેાય પ્રતીત થાય તેને આધાર કહીએ છીએ. 'રજ્જુ સર્પ છે' એવી જે પ્રતીતિ થાય છે તેમાં અધ્યસ્તથી અભિન્ન હેાઇ વિશેષ અંશ પ્રતીત થાય છે, ઉક્ત રીતિથી પ્રતીત થતેા નથી, એટલે વિશેષરૂપે કરીને રજ્જુ આધાર નથી. આ રીતે બેનેાં પ્રથમ જે પક્ષ કહ્યો તેમાં દૃષ્ટાંતરૂપે કરીને રજ્જુને વિષે તથા શુક્તિને વિષે પ્રમાણજન્ય જ્ઞાનની પ્રતિબંધકતા છે, અને રજ્જુત્વરૂપે તથા શુક્તિત્વરૂપે પ્રતિબંધકતા અભાવને લીધે અજ્ઞાનત હેાવાથી સર્પ અને રજતની અધિષ્ઠાનતા છે. દ્વિતીય પક્ષમાં આવરણશક્તિવિશિષ્ટ પ્રપંચની વિષયતારૂપ પ્રતિબંધ દૃષ્ટાંતરૂપે કરીને છે તથાપિ વિક્ષેપશક્તિપ્રધાન અજ્ઞાનની વિષયતા જ્ઞાનને વિષે પણ સંભવે છે. એટલે દૃષ્ટાંતરૂપે કરીનેજ રજતાદિકની અધિષ્ઠાનતા છે.

આ કથાને રહસ્ય આ પ્રમાણે છે. અજ્ઞાનકૃત આવરણ ચેતનમાં થાય છે; અને સા-

આવરણરૂપ આવૃતરૂપ જન્મીમ જેવાં જડ પદાર્થો તેમને વિષે તો અજ્ઞાનકૃત આવરણનો અંગીકાર નથી. એમજ પ્રમાણજન્ય જ્ઞાનની વિષયતારૂપ પ્રમેયતા પણ ચેતનને વિષે છે. ઘટાદિક જડ પદાર્થોને વિષે આવરણ હોય તો તેની નિવૃત્તિને અર્થે પ્રમેયતાનો અંગીકાર કરવો પડે. ચેતનને વિષે અજ્ઞાનની વિષયતારૂપ અજ્ઞાનતા હોવાથી ચેતનમાંજ જ્ઞાતતા અને પ્રમેયતા છે. એમજ સકલ અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન પણ ચેતન છે, જડપદાર્થ પોતે તો અધ્યસ્ત છે, એટલે તે અન્યનાં અધિષ્ઠાન હોઇ શકે નહિ. આમ છે એટલે રજ્જુ શુક્તિ આદિકને વિષે અજ્ઞાતતા તથા જ્ઞાતતા અને અધિષ્ઠાનતા કોઇ પ્રકારે સંભવે નહિ; તથાપિ મૂલાજ્ઞાનની વિષયતારૂપ અજ્ઞાતતા તો નિરવયવાવચ્છિન્ન વિભુ એવા ચેતનને વિષે છે. પરંતુ મૂલાજ્ઞાનની વિષયતારૂપ અજ્ઞાતતા તે તો વિષયાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે; એ વિષે અષ્ટમ પ્રકરણમાં અધિક કહેવાશે. એમજ બ્રહ્મજ્ઞાનની વિષયતારૂપ જ્ઞાતતા તો નિરવયવાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે, અને ઘટાદિજ્ઞાનની વિષયતારૂપ જ્ઞાતતા ઘટાદ્યવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે. એજ પ્રમાણે અવિદ્યાની અધિષ્ઠાનતા નિરવયવાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે, અને ભૂતભૌતિક પ્રપંચની અધિષ્ઠાનતા અજ્ઞાનાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે છે, તથા પ્રાતિભાસિક સર્પ રજતાદિકની અધિષ્ઠાનતા રજ્જુઅવચ્છિન્ન તથા શુક્તિઅવચ્છિન્ન ચેતનાદિકને વિષે છે. આ પ્રકારે ચેતન વિષે અજ્ઞાતતા, જ્ઞાતતા, અધિષ્ઠાનતા આદિકના અવચ્છેદક જડપદાર્થ છે. એટલે અવચ્છેદકતા સંબંધે કરીને જડપદાર્થોને વિષે પણ અજ્ઞાતતાદિકનો સંભવ હોવાથી રજ્જુ અજ્ઞાત છે, જ્ઞાત છે, સર્પનું અધિષ્ઠાન છે, એવો વ્યવહાર પણ સંભવે છે. આ રીતે જોતાં સર્પાદિભ્રમના હેતુ રજ્જુઆદિ સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થતાં ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન પ્રમારૂપ અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય છે. એ સામાન્યજ્ઞાનથી ક્ષોભ પામેલી અવિદ્યાના સર્પાદિરૂપ તથા સર્પાદિકના જ્ઞાનરૂપ પરિણામ થાય છે; રજ્જુઆદિ વિષયઉપહિત ચેતનસ્થ અવિદ્યાંશના જ્ઞાનાકાર પરિણામ થાય છે. રજ્જુ અવચ્છિન્ન ચેતન સર્પનું અધિષ્ઠાન છે, અને ઇદમાકાર વૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતન સર્પજ્ઞાનનું અધિષ્ઠાન છે.

૧૧૭

વિષયઉપહિત અને વૃત્તિઉપહિત ચેતન.

ઇદમાકાર પ્રત્યક્ષવૃત્તિ થાય ત્યાં વિષયઉપહિત ચેતન અને વૃત્તિઉપહિત ચેતનને એમનો અભેદ થાય છે, માટે ઉક્ત રીતે વિષય અને જ્ઞાનના ઉપાદાનના ભેદનું કથન તેમજ અધિષ્ઠાનના ભેદનું કથન સંભવતું નથી. વળી સર્પાદિક વિષયના અધિષ્ઠાનથી જ્ઞાનના અધિષ્ઠાનને ભિન્ન માનશો તો સર્પાદિકના અધિષ્ઠાનજ્ઞાનની સર્પાદિકના જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ થશે નહિ; કેમકે અધ્યાસની નિવૃત્તિ તો પોતાના અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી થાય છે, અન્યના અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી અધ્યાસની નિવૃત્તિ થતી હોય તો તો સર્પના અધિષ્ઠાનરૂપ રજ્જુના જ્ઞાનથી અધ્યાત્મ સંસારની નિવૃત્તિ થવી જોઇએ. આમ છે માટે એકના જ્ઞાનથી સર્પાદિક વિષય અને તેના જ્ઞાનની નિવૃત્તિને અર્થે ઉભયનું અધિષ્ઠાન એકજ માનવું એ યોગ્ય છે.

આ શંકાનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે છે: જ્યાં એક વસ્તુ હોય અને તેના ઉપાધિકૃત ભેદ હોય ત્યાં ઉપાધિની નિવૃત્તિથી અભેદ થાય છે, અને બે ઉપાધિ એકદેશમાં હોય ત્યાં પણ ઉપહિતનો અભેદ થાય છે. પરંતુ ઉપાધિના એકદેશસ્થતાને લેઈ જ્યાં ઉપહિતનો અભેદ થાય છે ત્યાં એકજ ધર્મીને વિષે તત્ત્વ અને ઉપહિતત્વ એ ધર્મ રહે છે. એક આકાશ તેના ઘટમઠાદિભેદે કરીને ભેદ થાય ત્યાં ઘટમઠના નાશથી અભેદ થાય છે; અને મઠની અંદર ઘટનું સ્થાપન થવાથી પણ ઘટાકાશ મઠાકાશનો ભેદ રહેતો નથી; તથાપિ ઘટાકાશને વિષે ઘટોપહિતત્વ અને મઠોપહિતત્વ એ ધર્મ રહે છે અને ધર્મી એક છતાં પણ જેટલો કાલ ઘટમઠ ઉભય રહે તેટલો કાલ ઘટાકાશ મઠાકાશ એ ઉભય વ્યવહાર થાય છે. એમજ રજ્જુ આદિક વિષયદેશને વિષે વૃત્તિના નિર્ગમનકાલે વૃત્યુપહિતચેતનથી વિષયોપહિતચેતનનો અભેદ થાય છે; તથાપિ ઉભયે ઉપાધિ વિદ્યમાન હોવાથી વૃત્તિઉપહિતત્વ અને રજ્જુઉપહિતત્વ એ બે ધર્મ રહે છે. એ બેમાંથી, સર્પાદિક વિષયની અધિષ્ઠાનતાનો અવચ્છેદક ધર્મ રજ્જુઉપહિતત્વ છે; અને સર્પાદિના જ્ઞાનની અધિષ્ઠાનતાનો અવચ્છેદક ધર્મ વૃત્તિઉપહિતત્વ છે. આ રીતે સર્પાદિવિષયોપાદાન જે અજ્ઞાનાંશ તેની ચેતનને વિષે આધારપણાનું અવચ્છેદક રજ્જુઉપહિતત્વ છે; અને જ્ઞાનોપાદાન જે અજ્ઞાનાંશ તેની ચેતનને વિષે અધિકરણપણાનું અવચ્છેદક વૃત્યુપહિતત્વ છે. આમ એકદેશને વિષે ઉભય ઉપાધિ હોવાથી ઉપહિતનો અભેદ છતાં પણ ધર્મનો ભેદ છે એટલે વૃત્યુપહિતત્વાવચ્છિન્નચેતનનિષ્ઠ અજ્ઞાનાંશ તેને ભ્રમજ્ઞાનની ઉપાદાનતા છે, અને એના એજ ચેતનનિષ્ઠ જે રજ્જુઆદિવિષયોપહિતત્વાવચ્છિન્ન અજ્ઞાનાંશ તેને ભ્રમવિષયની ઉપાદાનતા છે. એમજ વૃત્યુપહિતત્વાવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે ભ્રમજ્ઞાનની અધિષ્ઠાનતા છે, અને રજ્જુઆદિવિષયોપહિતત્વાવચ્છિન્ન એવા તેના તેજ ચેતનને વિષે સર્પાદિક વિષયની અધિષ્ઠાનતા છે. આ પ્રકારે ઉપાધિના સદ્ભાવને કાલે ઉપાધિની એકદેશસ્થતાને લીધે ઉપહિતનો અભેદ છે છતાં ઉપાધિપુરઃસરને લેઈ ભેદવ્યવહાર પણ થાય છે. જ્યાં ઉપાધિઓ ભિન્નદેશને વિષે હોય ત્યાં તો ભેદ વ્યવહાર થાય છે. ઉપાધિની નિવૃત્તિ થતાં ભેદવ્યવહાર રહેતો નથી, કેવલ અભેદવ્યવહાર થાય છે. આથી અવશ્ય હોવાથી વૃત્તિ અને વિષય ઉભયે એકદેશસ્થ હોય, ત્યારે ચેતનનો અભેદ છે છતાં પણ ઉપાધિપુરઃસરને લેઈ પૃથક્ જે ઉપાદાન અને અધિષ્ઠાન એવા ભેદનું કથન તે અસંગત નથી. ત્યારથી ઉપહિતનો અભેદ છે, એટલે એક અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી સર્પાદિ વિષય અને તેનું જ્ઞાન તેની નિવૃત્તિ સંભવે છે.

૧૧૮

દૃષ્ટાંતપ્રમાણથી ભ્રમજ્ઞાનવિષે મતાંતર.

રજ્જુ આદિની દૃષ્ટાંતરૂપથી સર્પાદિનું ભાન થાય છે ત્યાં તે ૫૬ છે

કોઇ કહે છે કે 'આ (अयं) સર્પ', 'આ (इदम्) રજત' એવી રીતે અધિષ્ઠાનગત જે ઇદંતા અને તેનો સર્પરજતાદિ સાથે સંબંધ તેને વિષય કરતાં એવાં સર્પરજતાદિગોચર ભ્રમ થાય છે; અધિષ્ઠાનની ઇદંતાનો જે સંબંધ તેનો ત્યાગ કરીને કેવલ સર્પરજતાદિગોચર અપરોક્ષભ્રમ થતો નથી. જો કેવલ અધ્યસ્તગોચર ભ્રમ થાય તો તે ભ્રમનો આકાર 'સર્પ', 'રજત' એવો થવો જોઇએ. પરંતુ 'આ સર્પને જાણું છું', 'આ રજતને જાણું છું', એવો ભ્રમનો જે અનુવ્યવસાય થાય છે તે ઇદં-પદાર્થ સાથે તાદાત્મ્ય પામેલા એવા સર્પરજતાદિગોચર વ્યવસાયનેજ વિષય કરે છે. વળી કલ્પિત સર્પાદિમાં ઇદંતા છે પણ નહિ, કેમકે વર્તમાનકાલ અને પુરોદેશ એનો સંબંધ તે ઇદંતા છે. વ્યાવહારિક એવાં દેશકાલનો પ્રાતિભાસિક દેશકાલ સાથે વ્યાવહારિક સંબંધ સંભવતો નથી, અને ઇદંતાની કલ્પિતને વિષે પ્રતીતિથી વ્યાવહારિકનો નિર્વાહ થાય છે એટલે કલ્પિતને વિષે ઇદંતાનો અંગીકાર કરવો નિષ્ફલ છે. અને જો અન્યથાખ્યાતિ સાથેજ વિરોધ હોય તો અધિષ્ઠાનની ઇદંતાનો કલ્પિતમાં અનિર્વચનીય સંબંધ ઉપજે છે, કલ્પિતમાં ઇદંતાનો અંગીકાર નથી. આમ છતાં પણ સંબંધીનો ત્યાગ કરી કેવલ સંબંધનું જ્ઞાન સંભવતું નથી એટલે અધિષ્ઠાનની ઇદંતાનો ત્યાગ કરી કેવલ અધ્યસ્તગોચર અપરોક્ષભ્રમ થતો નથી. આમ જોતાં ઇદં-પદાર્થની દ્વિધાપ્રતીતિ સમજાય છે; એક તો ઇંદ્રિય અને અધિષ્ઠાનના સંયોગથી ઇદમાકાર પ્રમા—અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ પ્રતીતિ—થાય છે; બીજી વૃત્ત્યુપહિત ચેતનસ્થ અવિદ્યાના પરિણામ સર્પરજતાદિગોચરભ્રમની પ્રતીતિ થાય છે, જે પણ અધ્યસ્તને વિષે ઇદંપદાર્થના તાદાત્મ્યને વિષય કરતી હોઇ ઇદંગોચરજ થાય છે. આમ અપરોક્ષભ્રમમાત્ર ઇદમાકાર થઇ અધ્યસ્તાકાર થાય છે. આવું કોઇ આચાર્યનું માનવું છે.

ઘણાક ગ્રંથકાર આમ પણ લખે છેઃ અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંયોગથી ઇદમાકાર એવી અંતઃકરણવૃત્તિરૂપ પ્રમાએ કરી ક્ષોભ પામેલી અવિદ્યાનો કેવલ અધ્યસ્તાકાર પરિણામ થાય છે; અવિદ્યાનો ઇદમાકાર પરિણામ થતો નથી, કેમકે વ્યાવહારિક પદાર્થાકાર પરિણામ અવિદ્યાનો સંભવતો નથી, સાક્ષાત્ અવિદ્યાજન્ય એવા પ્રાતિભાસિક પદાર્થાકાર પરિણામ અવિદ્યાનો ભ્રમજ્ઞાનરૂપે થાય છે. આમ છે એટલે અધિષ્ઠાનની ઇદંતાને વિષે ભ્રમજ્ઞાનની વિષયતા નથી, કેવલ અધ્યસ્તને વિષેજ ભ્રમજ્ઞાનની વિષયતા છે. અને પ્રથમના મતમાં જે કહ્યું કે 'આ સર્પ' 'આ રજત' એવો ભ્રમનો આકાર થાય છે, 'આ રજતને હું જાણું છું' એવો ભ્રમનો અનુવ્યવસાય થાય છે; અને ભ્રમ જો અધ્યસ્તમાત્રગોચર હોય તો 'સર્પ' 'રજત' એવો તેનો આકાર થવો જોઇએ, 'રજતને જાણું છું' એવોજ અનુવ્યવસાય થવો જોઇએ; તે શંકાનું સમાધાન નીચે પ્રમાણે છેઃ—

સર્પરજતાદિના અધિષ્ઠાનગત જે ઇદંતા તેનું અધ્યસ્તને વિષે જેમ ભાન થાય છે, અથવા અધિષ્ઠાનગત ઇદંતાનો અધ્યસ્ત એવા સર્પાદિકને વિષે જેમ અનિર્વચનીય સંબંધ ઉપજે છે, તેમ સર્પાદિભ્રમજ્ઞાનનું અધિષ્ઠાન ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિ છે અને તે પ્રમાવૃત્તિમાં ઇદંપદાર્થનું વિષયત્વ છે તેની પ્રતીતિ સર્પાદિભ્રમમાં થાય છે; અથવા પ્રમાવૃત્તિરૂપ અધિષ્ઠાનને વિષે જે ઇદંપદાર્થવિષયતા તેનો અનિર્વચનીય સંબંધ સર્પાદિજ્ઞાનોમાં ઉપજે છે,

[illegible]

११९

[illegible]

[illegible]

સંભવતું નથી કેમકે પ્રથમ જે મત કહ્યું તેમાં ઇદંપદાર્થગોચર બે વૃત્તિ કહી છે, એક તો પ્રમારૂપ અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ અને બીજી ઇદંપદાર્થને વિષય કરતી હોય રજતગોચર એવી અવિદ્યાની ભ્રમરૂપ વૃત્તિ. આ મતમાં ઇદંપદાર્થની દ્વિધા પ્રતીતિ કહી તે કોઇના પણ અનુભવમાં આવતી નથી. સર્પ રજતાદિજ્ઞાનની પેઠે ઇદંગોચરજ્ઞાન પણ એકજ અનુભવસિદ્ધ એકજ છે. આમ હોવાથી પ્રથમ મત અનુભવાનુસારી નથી. દ્વિતીય મતમાં ઇદંપદાર્થનાં બે જ્ઞાન તો માન્યાં નથી પરંતુ 'આ સર્પ,' 'આ રજત' એવાં બે જ્ઞાન માન્યાં છે. ઇદમાકાર તો પ્રમા માની છે, અને સર્પરજતાદિગોચર ભ્રમ માન્યો છે, આ પણ અનુભવવિરુદ્ધ છે. રજ્જુ અને શુક્તિના જ્ઞાનથી સર્પરજતાદિકનો બાધ થયા પછી કોઈ પૂછે કે તમને કેવો ભ્રમ થયો હતો; તો તેનું ઉત્તર એવુંજ આવશે કે 'આ સર્પ,' 'આ રજત' એવો ભ્રમ મને થયો હતો પણ એવું ઉત્તર નહિ આવે કે ઇદમાકાર પ્રમા થઇ અને સર્પાકાર રજતાકાર ભ્રમ થયો. આમ હોવાથી દ્વિતીયમતની રીતિ અનુસાર પણ જ્ઞાનદ્વયનો અંગીકાર અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. એટલે ઇંદ્રિયજન્ય એવી અંતઃકરણવૃત્તિરૂપ ઇદમાકારજ્ઞાન પ્રમા છે; અને ઇદમાકારજ્ઞાનજન્ય, સર્પરજતાદિગોચર ઇદંપદાર્થવિષયક અવિદ્યાની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનાભાસ છે. એમ જ્ઞાનદ્વયનો અંગીકાર અનુભવાનુસાર નથી.

૧૨૦

ઉપાધ્યાયના મતમાં સામાન્ય(ધર્મી)જ્ઞાનવાદીની શંકા

સામાન્યજ્ઞાનવાદી એમ કહે છેઃ રજ્જુઆદિક સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થાય તો સર્પાદિ અધ્યાસ થાય છે, ઇંદ્રિયસંયોગ ન થાય તો અધ્યાસ થાય નહિ. આવા અન્વયવ્યતિરેકે કરીને ઇંદ્રિયનો અધિષ્ઠાન સાથે સંયોગ તેને અધ્યાસની કારણતા સિદ્ધ થાય છે. ત્યારે અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંયોગની જે કારણતા તે અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનદ્વારાજ સંભવે છે, અન્ય પ્રકારે અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંયોગનો અધ્યાસને વિષે ઉપયોગ સંભવતો નથી; તેને અધ્યાસની કારણતા સંભવતી નથી, કેમકે અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંયોગ વિના પણ અહંકારાદિક અધ્યાસ થાય છે. આમ હોવાથી અધ્યાસમાત્રમાં અધિષ્ઠાનજ્ઞાનરૂપ સામાન્યજ્ઞાન હેતુ છે. અહંકારાદિક અધ્યાસનું અધિષ્ઠાન પ્રત્યક્સ્વરૂપ આત્મા છે ને તે સ્વપ્રકાશ છે; સર્પાદિક અધ્યાસના અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન તો ઇંદ્રિયસંયોગથી થાય છે. આ પ્રકારે સ્વપ્રકાશ નહિ એવા અધિષ્ઠાનસામાન્યજ્ઞાનદ્વારાજ ઇંદ્રિયસંયોગનો અધ્યાસને વિષે ઉપયોગ થાય છે, સાક્ષાત્ ઉપયોગ નથી. એટલે અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાનજ અધ્યાસનું કારણ છે. અધ્યાસ તેનું કાર્ય છે. જ્યાં કાર્ય પ્રતીત થાય અને કારણ પ્રતીત હોય નહિ ત્યાં કાર્યની અન્યથાનુપપત્તિને લીધે કારણની કલ્પના કરવી જોઈએ, ભ્રમસ્થલને વિષે ઇદમાકાર પ્રમા યદ્યપિ અનુભવસિદ્ધ નથી, તથાપિ ભ્રમરૂપ કાર્યની સામાન્યજ્ઞાનરૂપ કારણ વિના અનુપપત્તિ થાય માટે સામાન્યજ્ઞાનની કલ્પના અવશ્ય કરવી પડે છે.

ધર્મિજ્ઞાનવાદી આ પ્રકારે કહે તો તે સંભવતું નથી. અભ્યાસહેતુ જે સામાન્યજ્ઞાન તેને ધર્મિજ્ઞાન કહે છે. સામાન્યજ્ઞાનને અભ્યાસકારક માનનાર પૂર્વપક્ષી છે, અને સામાન્યજ્ઞાનને અભ્યાસ માનનાર ઉત્તરપક્ષ તે સિદ્ધાન્તી છે; તેમની ઉક્તિ અહીંઆ કહીએ. સામાન્યજ્ઞાન સિવાય કોઈ પણ અભ્યાસ થાય નહિ તો અભ્યાસની કારણતા સામાન્યજ્ઞાનને વિષે આવે. અવિજ્ઞાત સામાન્યજ્ઞાન વિના ધર્મિઅભ્યાસ થાય છે, એટલે અભ્યાસને વિષે સામાન્યજ્ઞાનની કારણતા નથી. ધર્મિજ્ઞાનવાદી એમ કહે કે ધર્મિઅભ્યાસની પૂર્વે સામાન્યજ્ઞાન છે, તો તેને એમ પૂછવું જોઈએ કે અવિકલ્પ રૂપે નેત્રસંયોગ થતાં ઉત્પન્ન થયેલી આકારપૂર્વની વૃત્તિ તેરૂપ સામાન્યજ્ઞાન તે ધર્મિઅભ્યાસનો હેતુ છે, કે કોઈ અન્ય પ્રકારનું જ સામાન્યજ્ઞાન છે? પ્રથમ પક્ષ સંભવતો નથી; કેમકે ધર્મિઅભ્યાસનું અવિકલ્પ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ જ ફળ તે નીરૂપ છે, એટલે પ્રત્યક્ષ એવી આકારની ઉત્પત્તિ સંભવતી નથી એમ જો કહો તો સ્વરૂપમાત્ર તો અસત્ છે, અને એવા અજ્ઞાનમાત્રરૂપ સામાન્યજ્ઞાનને પણ અભ્યાસહેતુ માનો તો રજ્જુઆદિકથી નેત્રસંયોગ વિના પણ સર્પાદિઅભ્યાસ થવો જોઈએ; અને છે એટલે અજ્ઞાનમાત્રરૂપ સામાન્યજ્ઞાન પણ અભ્યાસનું હેતુ નથી. આ પ્રકારે જેનાં ધર્મિઅભ્યાસની પૂર્વે સામાન્યજ્ઞાનનો અભાવ છે, અને તેથી અભ્યાસમાં સામાન્યજ્ઞાનનું કારણતા પણ અભાવ છે; એટલે અભ્યાસરૂપ કાર્યની ઉત્પત્તિ થવાના સંભવથી સામાન્યજ્ઞાનરૂપ કારણકલ્પનાનો ઘટ થતો નથી.

પુનઃ ધર્મિજ્ઞાનવાદી જો એમ કહે કે સાદ અભ્યાસને વિષે અજ્ઞાન પ્રકારરૂપ સામાન્યજ્ઞાનને હેતુ કહો તો ધર્મિઅભ્યાસને વિષે વ્યભિચારદોષ સંભવે. અભ્યાસમાત્રને વિષે અજ્ઞાન કે અજ્ઞાન એવો પ્રકારાન્તર જ હેતુ છે, પ્રતિભાસિક અભ્યાસમાં તો અજ્ઞાન પ્રકાર હેતુ છે. કોઈ અભ્યાસના મતમાં સર્પાદિ અભ્યાસનો હેતુ ઇન્દ્રિયસંયોગને માન્યો છે અને ધર્મિઅભ્યાસનો હેતુ ઇન્દ્રિયસંયોગને માન્યો નથી, તથા સંભવતો નથી; એટલે ઇન્દ્રિયસંયોગના અભાવને વિષે સર્પાદિ અભ્યાસ થતો નથી; ધર્મિઅભ્યાસ ઇન્દ્રિયસંયોગ વિના થાય છે; આ વ્યવસ્થા જેમ સંભવે છે તેમ અમારા મતમાં પણ પ્રતિભાસિક જે સર્પાદિ તેના અભ્યાસનો હેતુ અજ્ઞાન પ્રકાર છે, એટલે આવરણભાગને અર્થે સર્પાદિ અભ્યાસપૂર્વે ઇન્દ્રિયદ્વાર સામાન્યજ્ઞાનરૂપ પ્રમાની અપેક્ષા છે. ધર્મિઅભ્યાસનો હેતુ સ્વરૂપ પ્રકાર છે, એટલે, અજ્ઞાન પ્રકારના સદ્ભાવને લીધે, ધર્મિઅભ્યાસને વિષે (ઇન્દ્રિયદ્વાર) વૃત્તિની અપેક્ષા નથી આમ છે એટલે સામાન્યજ્ઞાનરૂપ વૃત્તિના અભાવને વિષે સર્પાદિ અભ્યાસ થાય નહિ, અને ધર્મિઅભ્યાસ વૃત્તિ વિના પણ થાય, એ વ્યવસ્થા સંભવે છે.

ધર્મિજ્ઞાનવાદીનું આ કથન પણ અસંગત છે. કેમકે પ્રતિભાસિક અભ્યાસની પૂર્વે ઇન્દ્રિયજન્ય પ્રમારૂપ અંતઃકરણવૃત્તિ નિયમે કરીને હોય છે એવો પણ સંભવને વિષે ઉત્પત્તિનો અભ્યાસ થાય તો તથા સ્વપ્નને વિષે નીંદરાનો અભ્યાસ થાય ત્યાં વ્યભિચાર થાય

શ્રીને વિષે હાદની પ્રતિબંધકતાનો વ્યભિચાર થશે, પણ પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રીને પ્રતિબંધકતા માનવામાં વ્યભિચાર નથી. આ પ્રમાણે અધ્યાસનું પ્રતિબંધક જે વિશેષજ્ઞાન તેની સામગ્રી પણ અધ્યાસની પ્રતિબંધક છે. શુક્તિને વિષે રજતાધ્યાસનું પ્રતિબંધક નીલતારૂપ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન છે, ને તે જ્ઞાનની સામગ્રી નીલભાગ વ્યાપી જે નેત્રસંયોગ તે છે, એટલે તે પણ રજતાધ્યાસનો પ્રતિબંધક છે. કેમકે નીલભાગને વિષે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં શુક્તિજ્ઞાનજ થાય છે, રજતભ્રમ થતો નથી. શુક્તિના નીલ ભાગથી ભિન્ન ભાગ જે ચાકચિક્યપ્રદેશ તેની સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં રજતભ્રમ થાય છે આ રીતે નીલરૂપવાળા ધર્મીનું જ્ઞાન રજતાધ્યાસનું પ્રતિબંધક છે. અને નીલરૂપનો જે આશ્રય (શુક્તિ) તેની સાથે નેત્રનો સંયોગસંબંધ તેમજ નીલરૂપ સાથે નેત્રનો સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ એ પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રી છે. ને તે પણ રજતાધ્યાસની પ્રતિબંધક છે. અંગારા સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય ત્યારે તે નીલરૂપ વિશિષ્ટથીજ થાય છે, માટે અંગારા સાથે નેત્રનો સંયોગ અને તેના નીલરૂપ સાથે નેત્રનો સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ એવી પ્રતિબંધકજ્ઞાનની સામગ્રી હોવાથી અંગારાને વિષે રજતાધ્યાસની પ્રાપ્તિજ નથી; એટલે એવા અધ્યાસના પરિહારને અર્થે સાદૃશ્યજ્ઞાનને અધ્યાસની હેતુતા માનવી નિષ્ફલ છે.

૧૨૪

ધર્મિજ્ઞાનવાદીનું પ્રત્યુત્તર અને તેનું પુનઃ સમાધાન.

ધર્મિજ્ઞાનવાદી ઉપાધ્યાયના મતમાં એવો દોષ કહે કે પુંડરીકાકારે કાતરી કહેલા પટને વિષે પુંડરીકભ્રમ થાય છે, વિસ્તૃતપટને વિષે પુંડરીકભ્રમ થતો નથી, માટે સાદૃશ્યજ્ઞાન અધ્યાસહેતુ છે, તો તેનું સમાધાન પણ અધ્યાસપ્રતિબંધક વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રીને અધ્યાસપ્રતિબંધક માનવાથી થઇ રહે છે.

જુઓ. વિસ્તારવિશિષ્ટ પટ સાથે નેત્રનો સંબંધ તે પટના વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રી છે; જ્યાં વિસ્તૃત પટ સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય ત્યાં પુંડરીક અધ્યાસ થતો નથી, જ્યાં પુંડરીકાકારપટ સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય ત્યાં પટના વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રીનો અભાવ હોવાથી પુંડરીકાધ્યાસ થાય છે.

જ્યાં સમુદ્રજલના સમુદાયને વિષે નીલશિલાતલપણાનો અધ્યાસ થાય ત્યાં વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રી છે, કેમકે નેત્રસંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ શુક્લગુણરૂપ વિશેષજ્ઞાનનો હેતુ છે; તેમજ સમુદ્રજ્ઞાનનો હેતુ જલ સાથે આલોકનો સંયોગ એ પણ છે; એમજ તરંગાદિરૂપ વિશેષનું જ્ઞાન જે તરંગાદિક તેમનું પ્રત્યક્ષ પણ થાય છે. આ પ્રકારે સમુદ્રના અવ-

સમુદ્રના વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રીમાં ત્રણે પદાર્થ છેઃ શુક્લરૂપ સાથે નેત્રસંપ્રયોગનાત્મક, ૨. આલોકસંયોગ, ૩. જલરાશિત્વનું વ્યંજક તરંગાદિ પ્રત્યક્ષ. આ ત્રણે છતાં પણ સમુદ્રના જલને વિષે નીલશિલાતલનો ભ્રમ થાય છે, એટલે વિશેષદર્શનની (વિશેષજ્ઞાનની) જે સામગ્રી તે પણ અધ્યાસની પ્રતિબંધક થાય છે એમ જે કહ્યું તે કહેવામાં વ્યભિચાર દોષ આવે છે.

પરંતુ પ્રતિબંધકરહિત એવી જે વિશેષદર્શનની સામગ્રી તે અધ્યાસની પ્રતિબંધક છે. પ્રતિબંધકસહિત જે વિશેષદર્શનસામગ્રી તે અધ્યાસની પ્રતિબંધક નથી. જ્યાં સમુદ્રના જલસમુદાયને વિષે નીલશિલાતલનો અધ્યાસ થાય છે ત્યાં નીલરૂપનો ભ્રમ થઈને નીલશિલાતલનો અધ્યાસ થાય છે; નીલરૂપનું ભ્રમજ્ઞાન થવાથી જલને વિષે શુક્લરૂપનું જ્ઞાન થતું નથી, એટલે જલનો વિશેષધર્મ જે શુક્લરૂપ તેના જ્ઞાનનો પ્રતિબંધક નીલરૂપ ભ્રમ છે. એમજ દૂરતાને લીધે જલરાશિત્વવ્યંજક તરંગાદિક તેનું પણ પ્રત્યક્ષ થતું નથી, એટલે જલરાશિત્વરૂપ વિશેષજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક દૂરત્વદોષ છે. આ પ્રમાણે પ્રતિબંધકસહિત વિશેષજ્ઞાનસામગ્રી છે; અને અધ્યાસપ્રતિબંધક એવી જે વિશેષજ્ઞાનસામગ્રી તે તો પ્રતિબંધકરહિત હોવી જોઈએ, એટલે સમુદ્રજલને વિષે નીલશિલાતલનો અધ્યાસ થાય છે એનો પ્રતિબંધ થતો નથી, એ વિષયે અધિક કેટલુંક કહીએ !

કારણથી સ્વકાર્યની ઉત્પત્તિ થાય છે તે પ્રતિબંધકરહિત કારણથીજ થાય છે. પ્રતિબંધક હોય તો કોઈ પણ કારણથી સ્વકાર્યની ઉત્પત્તિ થતી નથી, એટલાજ માટે પ્રતિબંધકાભાવને કાર્યમાત્રમાં સાધારણકારણ માનવામાં આવે છે. આમ નિયમ છે એટલે પ્રતિબંધક દોષ તો નેત્રસંયોગાદિક સર્વ અસાધારણ કારણ તે વિદ્યમાન સતે પણ વિશેષજ્ઞાનની સામગ્રી બનતી નથી. કારણનાં જે સહકારી તે સામગ્રી કહેવાય છે; જ્યાં અનેક કારણ હોય, એકજ ન હોય, ત્યાં સામગ્રી હોતી નથી. આ રીતે જલને વિષે જે નીલભ્રમ તે શુક્લરૂપના જ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે, અને દૂરત્વદોષ તે જલરાશિત્વજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે; એમ પ્રતિબંધકાભાવસહિત વિશેષજ્ઞાનસામગ્રી ન હોવાથી જલને વિષે નીલશિલાતલનો ભ્રમ સંભવે છે.

આ કહેવાનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. સમીપસ્થ પુરુષને આલોકવાળા દેશ સાથે નેત્રસંયોગ થતાં પણ જલને વિષે નીલરૂપનો ભ્રમ થાય છે; એટલે જલને વિષે નીલરૂપના ભ્રમનો વિશેષજ્ઞાનથી કે તેની સામગ્રીથી પ્રતિબંધ થતો નથી; એમ વિશેષજ્ઞાનથી અપ્રતિબંધ્ય હોવાને લીધે, જલના શુક્લરૂપ સાથે નેત્રનો સંયુક્તતાદાત્મ્યસંબંધ હોવા છતાં પણ જલને વિષે નીલરૂપનો ભ્રમ સંભવે છે. ધર્મિજ્ઞાનવાદીના મતમાં ઉક્તભ્રમ તેજ સામાન્યજ્ઞાનત્વરૂપે કરીને સમુદ્રજલને વિષે નીલશિલાતલના અધ્યાસનો હેતુ છે; ઉપાધ્યાયના મતમાં દોષત્વરૂપે કરીને વિશેષજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક છે, અથવા પ્રતિબંધકાભાવસહિત વિશેષજ્ઞાનસામગ્રીનો અભાવ સંપાદન કરીને શિલાતલાધ્યાસનો હેતુ છે. આ પ્રકારે

ઉપાધ્યાયના મતમાં સામાન્યજ્ઞાનરૂપ ધર્મિજ્ઞાનને અધ્યાસની કારણતા નથી; તથા અંગારાદિકને વિષે રૌપ્યઅધ્યાસાદિકનો અભાવ સંભવે છે, એટલે અધ્યાસને વિષે ધર્મિજ્ઞાનનું કાર્યત્વ જણાતું નથી તેથી કાર્યાનુપપત્તિને લીધે ધર્મિજ્ઞાનરૂપ ઇદમાકાર પ્રમાવૃત્તિ જે કલ્પના કરવી તે સંભવતી નથી. આ રીતે અનુભવાનુસાર વિચારતાં કે કાર્યાનુપપ જોતાં ઇદમાકારવૃત્તિ કલ્પવાનો જે વિવેક છે તે વ્યર્થ ઠરાવ્યો છે.

૧૨૫

ધર્મિજ્ઞાનવાદીની શંકા અને સમાધાન.

તથાપિ ધર્મિજ્ઞાનવાદી એમ કહે કે વિષય સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ તેજ અંતઃક રણની વિષયાકાર વૃત્તિનો હેતુ છે; શુક્તિ આદિક વિષય સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં ઇદમ કારવૃત્તિ કેમ નહિ થાય ? કદાચિત્ અવધાન અન્યત્ર હોય તો વિષય સાથે ઇંદ્રિયનો સંયો થતાં પણ તે વિષયના જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિ થાય નહિ, પણ અન્યત્ર વ્યાસંગ રહિતને તો વિષ સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થતાં તે વિષયાકારવૃત્તિ અવશ્ય થશે. આમ છે એટલે અન્યત્ર વ્ય સંગરૂપ-પ્રતિબંધકાભાવસહિત નેત્રસંયોગથી રજ્જુ શુક્તિ આદિકને વિષય કરતી એ અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ થવીજ જોઇએ. આ વૃત્તિ નેત્રાદિપ્રમાણજન્ય હોવાથી તથા શુક્તિ આદિકની અબાધિત જે ઇદંતા તદ્‌ગોચર હોવાથી પ્રમારૂપજ થાય છે. આ રીતે કારણ સદ્‌ભાવને લીધે ઇદમાકારપ્રમાની કલ્પના કરી શકાય છે.

આ ઉપર ઉપાધ્યાય સમાધાન કરેછે કે નેત્રસંયોગાદિકથી ઇદમાકારવૃત્તિ થાય તથાપિ તે દોષસહિત નેત્રથી ઉત્પન્ન થાય છે, અને 'ઇદંરજત' એ પ્રકારે સ્વકાલને વિ ઉત્પન્ન થયેલા મિથ્યા રજતને વિષય કરતી ઉત્પન્ન થાય છે; એટલે એ વૃત્તિ ભ્રમરૂપ છે પ્રમા નથી. ઉપાધ્યાય આ પ્રકારે જે સમાધાન કરે છે તેનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. દો ષસહિત એવી ઇંદ્રિયના સંબંધથી, વિષયચેતનનિષ્ઠ જે અવિદ્યા, તેને વિષે કાર્ય અભિમુખતારૂપ ક્ષોભ પેદા થાય છે, ને તેમાંથી સર્પરજતાદિ અવિદ્યાપરિણામો ઉપજે છે અર્થાત્ નેત્રસંયોગ પછી ઉત્તરક્ષણને વિષે અવિદ્યાનો ક્ષોભ થાય છે, અને ક્ષોભ પછીન ઉત્તરક્ષણને વિષે અવિદ્યાનો સર્પરજતાદિ પરિણામ થાય છે. જે ક્ષણે અવિદ્યાના સર્પર જતાદિ પરિણામ થાય છે તેજ ક્ષણે તે સર્પરજતાદિકને વિષય કરવાવાળું, 'આ રજત' એવું, અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન થાય છે. જે દુષ્ટનેત્રસંયોગથી અવિદ્યાને વિષે ક્ષોભ દ્વારા સર્પરજતાદિકની ઉત્પત્તિ થાય છે તેજ સંયોગથી અંતઃકરણના પરિણામરૂપ વૃત્તિ જ્ઞાનની પણ ઉત્પત્તિ થાય છે.

ઇંદ્રિયસંયોગથી અવ્યવહિત એવા ઉત્તરક્ષણને વિષે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ મનાય છે, અને સર્પરજતાદિકની ઉત્પત્તિ તો નેત્રસંયોગ પછી એક ક્ષણનું વ્યવધાન થઇને થાય છે એમ

જાગતી, કેમકે ત્યાં અવિદ્યાનો ક્ષોભ થશે; એટલે વાસ્તવિક રીતે તો અવિદ્યાના ક્ષોભનો જે હેતુ તે ઇન્દ્રિયજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થતી જોઈએ, એ ક્ષોભ પછીના ઉત્તરક્ષણને વિષે સ્વકાર્ય જે સર્પજ્ઞાનાદિક તેના જ્ઞાનને શક્તિ-ઉત્પત્તિ કહેવી એ વિરુદ્ધ થાય છે આમ કહે તો તે વિરોધ નથી. કારણ કેવું જ્ઞાન છે કે અવિદ્યા તેની કાર્યાભિમુખ જે અવસ્થા તે ક્ષોભ છે. એમ કાર્યને અભિમુખ થયેલી અવિદ્યા સ્વકાર્ય જે સર્પજ્ઞાનાદિ તેને રચે છે તેમ અંતઃકરણ પણ નેત્રસંયોગે કરી જ્ઞાનરૂપકાર્યાભિમુખ થઈ જ્ઞાનને રચે છે. આમ હોવાથી અવિદ્યા તેમજ અંતઃકરણ ઉભયે સ્વકાર્યાભિમુખ અવસ્થામાં આવે તે ક્ષણ અવ્યવહિત અને એટલો એક જ છે, એ પછીના ક્ષણમાં અવિદ્યાનો સર્પજ્ઞાનાદિ પરિણામ થાય છે, અને અંતઃકરણનો જ્ઞાનરૂપ પરિણામ થાય છે. નેત્રસંયોગથી અવ્યવહિત એવા ઉત્તરક્ષણને વિષે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ કહી તે ક્ષણમાત્ર નો અભિપ્રાય છે, અર્થાત્ કાર્યાભિમુખ અવસ્થાનો ક્ષણ અને કાર્યની ઉત્પત્તિનો ક્ષણ એ ક્ષણ એક જ છે એમ માનીને એ પ્રમાણે કહેવું થાય છે. આ પ્રકારે જોતાં રજ્જુશુક્તિઆદિક સાથે દુષ્ટ ઇન્દ્રિયનો સંયોગ થતાં અંતઃકરણના પરિણામરૂપ જ્ઞાન અને ચિદાભાસવિશિષ્ટ ચૈતન્યસ્થ અવિદ્યાના પરિણામ સર્પજ્ઞાનાદિ તે ઉભયે એક જ કાળે થાય છે. અને તેમનો વિષયવિષયિભાવ છે. આ ઉપરથી સ્પષ્ટ છે કે અંતઃકરણના પરિણામરૂપ જે ઇન્દ્રિયજ્ઞાન તે પણ દુષ્ટઇન્દ્રિયસંયોગજન્ય છે, અને મિથ્યાપદાર્થવિષયક છે, તેથી ભ્રમ છે પ્રમા નથી.

ધર્મિજ્ઞાનવાદીના મતમાં અવિદ્યા ક્ષોભનો હેતુ સામાન્યજ્ઞાન છે, એટલે ધર્મિજ્ઞાનવાદીના મતમાં ઇદમાકાર વૃત્તિના ઉત્તરક્ષણે ક્ષોભવાળી અવિદ્યાના સર્પજ્ઞાનાદિ પરિણામ થાય છે અને ઉત્તરક્ષણમાં જે પદાર્થ તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો વિષય થઈ શકતો નથી. એટલા માટે ઇદમાકારવૃત્તિનો વિષય જે સર્પજ્ઞાનાદિ તે મિથ્યા પદાર્થ નથી. ઇદમાકાર વૃત્તિનો વિષય તો શુક્તિરજ્જ્વાદિક છે તેથી તે વૃત્તિ પ્રમા છે. સર્પજ્ઞાનાદિને વિષય કરનારી તો અવિદ્યાના પરિણામરૂપ ભ્રાન્તિ થાય છે. આમ હોવાથી ધર્મિજ્ઞાનવાદીના મતમાં ભ્રાન્તિ તે પણ ઇન્દ્રિયજન્ય છે નહિ. કેમકે ભ્રાન્તિનું અધિષ્ઠાન જે ઇદમાકારવૃત્તિ તેની ઉત્પત્તિમાં પરંપરાએ કરીને ઇન્દ્રિયસંબંધનો ભ્રાન્તિને વિષે ઉપયોગ થાય છે, સાક્ષાત્ ઉપયોગ નથી.

ઉપાધિવાદના મતમાં સર્પજ્ઞાનાદિના ઉપાદાનરૂપ અવિદ્યાને વિષે જે ક્ષોભ થાય છે તેનું નિમિત્ત દુષ્ટઇન્દ્રિયનો સંયોગ છે. એટલે એટલા એક ઇન્દ્રિયસંયોગથી જ અવિદ્યાના પરિણામ સર્પજ્ઞાનાદિક અને તેને વિષય કરનારી અંતઃકરણના પરિણામરૂપ ઇદમાકાર વૃત્તિ એ ઉભયે એક કાળે ઉત્પન્ન થાય છે એમ ઉપાધિવાદના મતમાં ઇદમાકાર વૃત્તિ ભ્રમરૂપ છે અને સાક્ષાત્ ઇન્દ્રિયસંબંધથી ઉપજે છે. ઇન્દ્રિયસંબંધથી જે ઇદમાકારવૃત્તિ થાય છે તે સ્થળને વિષે ઉત્પન્ન એવાં સર્પજ્ઞાનાદિને વિષય કરનારી જ થાય છે, એટલે 'આ સર્પ' 'આ રજત' એ આકારવાળી થાય છે, કેવળ ઇદંવિષયક થતી નથી.

૧૨૬

ઉપાધ્યાયના મતમાં શંકા.

ઉપાધ્યાયના મતમાં નીચે પ્રમાણે શંકા થાય છે. જે પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ હોય તે પદાર્થગોચર વૃત્તિ થાય છે એવો નિયમ છે; એક પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ હોય અને અન્યગોચર વૃત્તિ થાય તો ઘટ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં પટગોચરવૃત્તિ પણ થવી જોઈએ. વિશેષ શું કહીએ—એક પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં સકલ પદાર્થગોચર વૃત્તિની આપત્તિ આવવાથી પુરુષમાત્ર અનાયાસેજ સર્વજ્ઞ થવા જોઈએ. આમ છે એટલે એક પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયસંબંધ થતાં અન્યપદાર્થગોચરવૃત્તિ સંભવતી નથી; પણ જે પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ હોય તે પદાર્થગોચરજ વૃત્તિ થાય છે. આવો નિયમ છતાં ઉપાધ્યાયના મતમાં રજ્જુશુક્તિઆદિ સાથે નેત્રસંયોગ થતાં ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિ સર્પરજતાદિગોચર થાય તે સંભવ નહિ.

આ શંકાનું સમાધાન [illegible] સાથે કે સ્વતાદાત્મ્યવાળા [illegible] ઇંદ્રિયસંબંધ થતાં [illegible] થાય છે. [illegible] એટલે વૃત્તિનો વિષય. જે પદાર્થને વિષય કરવાવાળી વૃત્તિ થાય તે પદાર્થ સાથે અથવા તે પદાર્થનું તાદાત્મ્ય જેને વિષે હોય તેવા પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ જોઈએ. ભ્રમવૃત્તિના વિષય સર્પરજતાદિક છે તે સ્થાને વૃત્તિના વિષય સાથે તો નેત્રનો સંબંધ થતો નથી, પણ સર્પરજતાદિક સાથે તાદાત્મ્યવાળા રજ્જુશુક્તિઆદિની સાથે થયો છે. અજ્ઞાનનો અધિષ્ઠાન સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ થાય છે, અને સર્પરજતાદિકની અધિષ્ઠાનનાં અવચ્છેદક હોવાથી રજ્જુશુક્તિઆદિક પણ સર્પરજતાદિકનાં અધિષ્ઠાન કહેવાય છે. આમ છે એટલે સર્પરજતાદિકના તાદાત્મ્યવાળા રજ્જુશુક્તિઆદિકના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિના સર્પરજતાદિક પણ વિષય થાય છે. પટને વિષે તો ઘટનું તાદાત્મ્ય નથી, એટલે ઘટ અને ઇંદ્રિયના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિ પટગોચર થાય નહિ: [illegible] એક પદાર્થના સંબંધથી ઉત્પન્ન થયેલી વૃત્તિ સકલપદાર્થગોચર થાય નહિ. [illegible] એક પદાર્થ સાથે સકલ પદાર્થનું તાદાત્મ્ય નથી. [illegible] તાદાત્મ્ય છે, પરંતુ તે અજ્ઞાન છે, એટલે તેની સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ સંભવતો નથી. એટલે એક પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયસંબંધ થતાં સર્વજ્ઞ થવાની આપત્તિનો [illegible]. [illegible] મતમાં સર્પરજતાદિક અને તેનું જ્ઞાન [illegible] અવિદ્યામાં [illegible] છે. [illegible] મતમાં સર્પરજતાદિ તો અવિદ્યાના પરિણામ છે, અને તેનું જ્ઞાન [illegible] અંતઃકરણનો પરિણામ છે. એ અંતઃકરણનું પરિણામ ઇંદ્રિયસંબંધથી [illegible] છે. આ પ્રકારે સર્પરજતાદિક સાથે નેત્રનિ [illegible] [illegible]

સાથી વસ્તુઓમાં સર્વજ્ઞાદિકને છે, એવું ધર્મિજ્ઞાનવાદી માને છે; પણ તેના મતમાં ઉક્ત અનવસ્થાનો વિરોધ છે.

૧૨૭

આધાસમાં નેત્રના ઉપયોગ વિષે મત.

ધર્મિજ્ઞાનવાદી એમ કહે કે સર્વજ્ઞાદિકનો પ્રકાશ સાક્ષીરૂપ છે, પરંતુ અધિષ્ઠાન સાક્ષીનો એમનો પ્રકાશ થાય છે, એટલે સાક્ષીની અધિષ્ઠાનતા દ્વારા નેત્રના દોષથી પરંપરાએ કરીને સર્વજ્ઞાદિકના સાક્ષીરૂપ પ્રકાશને વિષે પણ નેત્રનો ઉપયોગ છે; ને તેથી સર્વજ્ઞાદિકના જ્ઞાનનો સાક્ષાત્ વ્યવહાર થાય છે; એટલે ધર્મિજ્ઞાનવાદીના મતમાં સર્વજ્ઞાદિકને અધિષ્ઠાનના માનતાં પણ ઉક્ત અનવસ્થાનો વિરોધ આવતો નથી; એમ કહેવું અસંગત છે. કેમકે ઉક્ત સ્થળે તો નેત્રનો પરંપરાએ ઉપયોગ માની સાક્ષાત્‌વ્યવહારનો નિર્વાહ કર્યો, તથાપિ શંખને વિષે પીતભ્રમ થાય ત્યાં પરંપરાએ કરીને પણ નેત્રનો ઉપયોગ સંભવતો નથી, રૂપ વિના કેવલ શંખને (સફેદ રંગ) વિષે તો નેત્રની યોગ્યતા નથી, એટલે રૂપવિશિષ્ટ શંખના સફેદની યોગ્યતા કહો તો, ત્યાં શુક્લરૂપનું સફેદ થયા પછી પીતતાનો અધ્યાસ થઈ શકે. આ શબ્દનું તાત્પર્ય એવું કે પીતરૂપ વિશિષ્ટ (શંખ)ને વિષે નેત્રની યોગ્યતા માનવી પડશે, તે વાત ધર્મિજ્ઞાનવાદીના મતમાં સંભવતી નથી, કેમકે અધિષ્ઠાનરૂપને વિષે અધિષ્ઠાનતા નથી એવું ધર્મિજ્ઞાનવાદીનું મત છે. આ પ્રકારે રૂપ વિનાના કેવલ શંખના જ્ઞાન વિષે તથા રૂપવિશિષ્ટ શંખના જ્ઞાન વિષે નેત્રનો ઉપયોગ સંભવતો નથી. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો દોષ સાથે નેત્રનો સંબંધ તેજ પીતરૂપ અધ્યાસનો હેતુ છે, અને તે નેત્રસંબંધ રૂપ રહિત કેવલશંખ સાથે તેમ શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શંખ સાથે સંભવે છે.

૧૨૮

શંખપીતના વિષે ધર્મિજ્ઞાનવાદી અને ઉપાધ્યાય.

આ સ્થાને પણ ધર્મિજ્ઞાનવાદી આ પ્રમાણે કહે છે કે શંખને વિષે પીતતાનો [illegible] અધ્યાસ થાય છે ને સર્વજ્ઞાદિકની પેઠે પીતતાનો સાક્ષી વડે અધ્યાસ નહિ પણ [illegible] [illegible] વિષે સ્વરૂપાદિ જ્ઞાનનો સંબંધરૂપ આરોપ છે. તેમ નેત્રનો [illegible] [illegible] પીતતા નેત્ર સંબંધનો શંખને વિષે આરોપ છે. પીતતાના સાક્ષાત્ [illegible] [illegible] અધ્યાસ સંભવે નહિ, એટલે પીતતાના સાક્ષી વિષે નેત્રનો ઉપયોગ [illegible] [illegible] અધ્યાસનું પણ પરંપરાએ કરીને નેત્રનો ઉપયોગ છે. તે [illegible] [illegible] [illegible] એમ અનુભવમાં આવે છે. શંખને વિષે પીતતાનો [illegible] [illegible] [illegible] એટલે અવચ્છેદકતાદિ આવે પણ નહિ.

ધર્મિજ્ઞાનવાદી આવું કહે તો તેને આ પ્રમાણે પૂછવાનું છે. શંખને વિષે પીતરૂપના સંસર્ગાભાસનો હેતુ પીતપીતતાનું જ્ઞાન છે, તો તે નયનદેશસ્થ પીતની પીતતાનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે કે શંખદેશને વિષે પીતદ્રવ્ય પ્રાપ્ત થાય છે તેની પીતતાનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન છે ? જો પ્રથમપક્ષ કહો તો નયનદેશસ્થ પીતદ્રવ્યસાથે, અંજનની પેઠે નેત્રસંયોગનો અભાવ હોવાથી તેનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ તો થનાર નથી, એટલે નયનદેશસ્થ પીતપીતતાગોચર પરોક્ષવૃત્તિ થવી જોઇશું; ત્યારે એવી પરોક્ષવૃત્તિસ્થ સાક્ષીથી શંખની પીતતાનો અપરોક્ષ પ્રકાશ થશે નહિ અથવા કોઇ પણ પ્રકારે કરીને નયનસ્થ પીતપીતતાગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિ માનો તો પણ તે વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષી સાથે નયનદેશસ્થ પીતપીતતામાત્રનો સંબંધ છે, શંખ સાથે તથા શંખની સાથે જે પીતતાનો સંબંધ તે સાથે સાક્ષીનો સંબંધ નથી. એટલે શંખનો તથા શંખને વિષે પીતતાના સંબંધનો સાક્ષી સાથે સંબંધ ન હોવાથી, પ્રકાશ થવો જોઇએ નહિ. તાત્પર્ય એવું છે કે જપાકુસુમસંબંધી જે રક્તતા તેના અનિર્વચનીય સંબંધની સ્ફટિકને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે ત્યાં તો રક્તતા, સ્ફટિકતા, અને રક્તતાનો સંબંધ એ ત્રણે પદાર્થ પ્રત્યક્ષદેશમાં સ્થિત હોવાથી એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત જે સાક્ષી તેના વિષય થઈ શકે છે. પણ પીતશંખાધ્યાસમાં તો પીતતા નયનદેશમાં છે, અને પીતતાના સંબંધસહિત શંખ પ્રત્યક્ષદેશમાં છે, એટલે એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી ત્રણેનો પ્રકાશ સંભવતો નથી. ત્યારે નયનદેશસ્થ પીતપીતતાના જ્ઞાન વિષે નેત્રનો ઉપયોગ છે એ પ્રથમ પક્ષ સંભવતો નથી.

શંખદેશને વિષે પ્રાપ્ત થયેલા પીતદ્રવ્યની પીતતાનું અપરોક્ષજ્ઞાન નેત્રથી થાય છે, પછી શંખને વિષે પીતતાના અનિર્વચનીય સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે. કસુંબાના સંબંધી એવા પટને વિષે કસુંબાના રૂપની પ્રતીતિ થાય છે, ત્યાં એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી કસુંબો, કસુંબાનું રૂપ અને તત્સંબંધી પટ ત્રણેનો પ્રકાશ થાય છે: સ્ફટિકને વિષે રક્તતાનો ભ્રમ થાય છે ત્યાં પણ એક વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી સર્વેનો પ્રકાશ થાય છે; એમજ શંખપીતભ્રમને વિષે પણ નયનદેશથી નિઃસૃત પીતપીતતા શંખદેશમાં પ્રાપ્ત થાય છે; અને તેના અનિર્વચનીય સંબંધની શંખને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે. આવો જે દ્વિતિય પક્ષ છે તે માનો તો ઉક્તદોષ નહિ આવે, કેમકે પીતપીતતા અને શંખ એકદેશસ્થ હોવાથી પીતપીતતાગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી શંખ અને શંખને વિષે પીતતાનો સંસર્ગ તેમનો પ્રકાશ માનવામાં કોઇ બાધક નથી. આ પ્રકારે શંખદેશને વિષે પ્રાપ્ત જે પીત તેની પીતતાના સંસર્ગની શંખને વિષે અનિર્વચનીય ઉત્પત્તિ થાય છે. શંખદેશસ્થ પીતપીતતાનું પ્રત્યક્ષ નેત્રજન્ય થાય છે. એમ શંખને વિષે સમર્ગાધ્યાસ થાય છે. આ રીતે પરંપરાથી શંખપીતાધ્યાસને વિષે પણ નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી ચાક્ષુષપ્રતીતિ સંભવે છે. આવી જે ધર્મિજ્ઞાનવાદીની ઉક્તિ તે પણ સંભવતી નથી, કેમકે શંખદેશને વિષે પીતરૂપવાળા પીતનું નિર્ગમન થયા પછી તેની પીતતા સમજાય છે એવું હોય તો દ્રષ્ટામાત્રને શંખની પીતતાની પ્રતીતિ તે સમયે થવી જોઇએ (જે થતી નથી.)

૧૨૯

ધર્મિજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન અને ઉપાધ્યાયની શંકા.

ધર્મિજ્ઞાનવાદી આનું સમાધાન આ પ્રકારે કરે છે. દોષવાળા નેત્રથી પિત્ત-ને નીકળતા જે પુરુષ દેખે છે તેનેજ શંખવિષે પિત્તપીતતાની પ્રતીતિ થાય છે. જેના નેત્રમાં પિત્તદોષ ન હોય તેને પિત્તપદાર્થ નેત્રમાંથી નીકળતો દેખાતો નથી એટલે તેને શંખને વિષે પિત્તપીતતાની પ્રતીતિ પણ થતી નથી. જે ભૂમિથી ઉડતા પક્ષીની આદ્ય ઉડવાની ક્રિયાને દેખે, તથા મધ્ય ઉડવાની ક્રિયાને દેખે, તેને અતિ ઉંચે પણ પક્ષીની પ્રતીતિ થાય છે, આદ્ય ક્રિયા દેખે નહિ તેને અતિ ઉંચે ઉડતા પક્ષીની પ્રતીતિ થતી નથી, તેમ જેનાં નેત્રથી પિત્ત નીકળે તેનેજ નીકળવાની પ્રતીતિ હોવાથી શંખાદિકને વિષે પીતતાની પ્રતીતિ થાય છે, અન્યને થતી નથી.

આ દૃષ્ટાંતથી ધર્મિજ્ઞાનવાદી અન્ય પુરુષોને પીતતાની પ્રતીતિની આપત્તિનો પરિહાર કરે તો તે સંભવતો નથી. કેમકે જેને ઉર્ધ્વદેશગત પક્ષી દેખાતું હોય તે અન્ય પુરુષોને એ રીતનો ઉપદેશ કરે કે મારા નેત્રની પાસે રાખીને જુઓ, તથા એમ કહેનારની સાથે આંગળીથી બતાવે તો અન્ય પુરુષોને પણ ઉર્ધ્વદેશગત પક્ષીની પ્રતીતિ થાય છે. પણ શંખસ્થિત પિત્તની પીતતાની પ્રતીતિ કોઈ પણ પ્રકારે અન્યને થઈ શકતી નથી. એટલે દૃષ્ટાંત વિષમ છે, જેથી શંખાદિકને વિષે પિત્તનું નિર્ગમન સંભવતું નથી.

પુનઃ ધર્મિજ્ઞાનવાદી સમાધાન કરે છે કે દોષવાળાં નેત્રથી નીકળેલા પિત્તની પીતિમાનું અપરોક્ષ દોષવાળાં નેત્રથીજ થાય છે, એટલે અન્ય પુરુષોને શંખ વિષે પીતિમાનો અધ્યાસ થતો નથી. આ રીતે શંખાદિકસ્થ પિત્તની પીતતાનું નેત્રઇંદ્રિયથી, અપરોક્ષ અનુભવ થાય છે, અને નેત્રથી અનુભૂત પીતતાનો અનિર્વચનીય સંબંધ શંખને વિષે ઉપજે છે, તેને સાક્ષી પ્રકાશે છે, અને શંખને વિષે પીતતાના સંબંધની પ્રતીતિમાં પરંપરાથી નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી ચક્ષુષત્વ વ્યવહાર પણ સંભવે છે.

આ પ્રકારનું ધર્મિજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન પણ અનુભૂયમાન આરોપને વિષેજ સંભવે છે, સ્મર્યમાણ આરોપને વિષે સંભવતું નથી. અન્યત્ર અનુભૂતની અન્યત્ર પ્રતીતિને અનુભૂયમાનારોપ કહે છે; જેમકે શંખાદિકસ્થ પીતને વિષે અનુભૂત જે પીતિમાનો સંબંધ તેની શંખને વિષે પ્રતીતિ થાય છે તે અનુભૂયમાનનો આરોપ છે. એજ પ્રકારે સંનિહિત પદાર્થના ધર્મની અન્યને વિષે પ્રતીતિ થાય ત્યાં બધે અનુભૂયમાનારોપ છે. પ્રત્યક્ષ અનુભવના વિષયનો આરોપ થાય તે અનુભૂયમાનારોપ, કહેતાં સંનિહિત ઉપાધિને વિષેજ પ્રત્યક્ષ અનુભવની વિષયતા છે. જલને વિષે નીલતાનો આરોપ થાય તે સ્મર્યમાણારોપ છે. સ્મૃતિના વિષયને સ્મર્યમાણ કહે છે જલાધાર જે ભૂમિ તે નીલ હોય, અથવા નીલમૃત્તિકામિશ્રિત જલ હોય, ત્યાં તો જલને વિષે નીલતાનો અધ્યાસ અનુભૂયમાનારોપ કહી શકાય, પણ ધવલ ભૂમિસ્થ એવા નિર્મલ જલને વિષે તેમ આકાશને વિષે નીલ ઘ-

ગ, જે આરોપ તે સંસર્ગાધ્યારોપ છે. તે સ્થાને નીલરૂપ સંસર્ગ અવિદ્યાગોચર ચક્ષુર્વૃત્તિનો અંગીકાર ન હોવાથી પરંપરાએ કરીને પણ નેત્રનો ઉપયોગ સંભવતો નથી એટલે ફક્ત અધ્યાસને વિષે, ચાક્ષુષત્વપ્રતીતિ, ધર્મિજ્ઞાનવાદીના મતમાં સંભવતી નથી; કેમકે અધ્યસ્ત પદાર્થોને ધર્મિજ્ઞાનવાદીના મતમાં સાક્ષિભાસ્ય માન્યા છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં અધ્યસ્ત પદાર્થોની ઐંદ્રિયકવૃત્તિ થાય છે, એટલે ફક્ત અધ્યાસને વિષે પણ ચાક્ષુષત્વપ્રતીતિ સંભવે છે.

વળી સ્તનના મધુર દૂધને વિષે પણ જ્યાં પિત્તદોષને તિક્તરસનો ભ્રમ થાય ત્યાં મધુર દુગ્ધ અધિષ્ઠાન છે. દ્રવ્યગ્રહણને વિષે રસનેન્દ્રિયની યોગ્યતાનો અભાવ હોવાથી મધુર દુગ્ધના જ્ઞાનને વિષે તો રસનેન્દ્રિયનો ઉપયોગ સંભવે નહિ. અને ધર્મિજ્ઞાનવાદમાં તો અધ્યસ્તગોચર એવી ઐંદ્રિયક વૃત્તિ થતી નથી, એટલે મધુરદુગ્ધને વિષે જે તિક્તત્વભ્રમ તેને રાસનત્વ કહી શકાશે નહિ. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો તિક્તતાગોચર રાસનવૃત્તિ થાય છે એટલે તિક્તતા વિષે રાસનત્વવ્યવહાર સંભવે છે.

૧૩૦

તિક્તરસાધ્યાસની રસનાગોચરતાપૂર્વક ઉપાધ્યાયમત.

પરંતુ એમાં કાંઈક ભેદ છે. સર્પરજ્જ્વાદિક અધ્યાસને વિષે અધિષ્ઠાન સાથે નેત્રના સંબંધથી અધિષ્ઠાનગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિ થાય છે, અને તે વૃત્તિના સમકાળે ઉત્પન્ન થયેલાં સર્પરજ્જ્વાદિક પણ તેજ વૃત્તિના વિષય થાય છે. મધુર દુગ્ધને વિષે તિક્તરસનો અધ્યાસ થાય છે ત્યાં દુગ્ધાકાર રાસનવૃત્તિ થતી નથી, પણ ત્વગિન્દ્રિયથી [illegible] છે એટલે ત્વાચવૃત્તિ મધુરદુગ્ધાકાર થાય છે, ને તેથી મધુરદુગ્ધનો પ્રકાશ થાય છે. જે કાળને વિષે મધુરદુગ્ધ સાથે ત્વચાનો સંયોગ થાય તેજ કાળને વિષે દોષદૂષિત રસનાનો દુગ્ધ સાથે સંયોગ થાય છે. રસનેન્દ્રિયસંબંધથી દુગ્ધાવચ્છિન્નચૈતન્યસ્થ અવિદ્યાનો ક્ષોભ થઈને અવિદ્યાનો તિક્તરસાકાર પરિણામ, અને તિક્તરસગોચરરાસનવૃત્તિ એક કાળેજ થાય છે. આ રીતે, મધુરદુગ્ધને વિષે તિક્તરસાધ્યાસ થાય ત્યાં મધુર દ્રવ્યનો પ્રકાશ તો ત્વાચવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યથી થાય છે, અને તિક્તરસાકાર રાસનવૃત્તિ થાય છે એટલે રાસનવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યથી તિક્તરસનો પ્રકાશ થાય છે. ત્વાચવૃત્તિ અને રાસનવૃત્તિ દુગ્ધદેશને વિષે જાય છે, એટલે એકદેશસ્થ ઉભયવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યનો ભેદ નથી. આમ છે એટલે અધિષ્ઠાન તથા અધ્યસ્તના જ્ઞાનની વિષમતા પણ સંભવે છે. તિક્તરસગોચર રાસનવૃત્તિ ન માનીએ, અને ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચૈતન્યથીજ તિક્તરસનો પ્રકાશ માનીએ તો તિક્તરસના [illegible] રાસનત્વપ્રતીતિ નહિ થાય. ધર્મિજ્ઞાનવાદીના મતમાં સર્પરજ્જ્વાદિક અધ્યાસોને વિષે તો, અધિષ્ઠાનજ્ઞાનને વિષે નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી પરંપરાએ કરીને ચાક્ષુષત્વ પણ સંભવે છે પણ તિક્તરસ, અધ્યાસમાં અધિષ્ઠાન મધુરદુગ્ધ

છે, તે કલ્પરૂપ છે. એટલે તેના જ્ઞાનને વિષે રસનેંદ્રિયના ઉપયોગનો અભાવ હોવાથી પરંપરાએ કરીને નિરાકારજ્ઞાનની રસનજન્યતા સંભવતી નથી. એટલે તિક્તરસાધ્યાસને વિષે રસનજન્યતાની નિર્વાહને વાસ્તે ધર્મિજ્ઞાનવાદીએ પણ રસનવૃત્તિ અવશ્ય માનવી જોઇયે. એમજ સર્પરજતાદિક અધ્યાસમાં પણ અવશ્ય ચેત્રાદિ ઐન્દ્રિયક વૃત્તિજ થાય છે એટલે તેનાથી ભિન્ન, અધ્યસ્તમાત્ર એવી અવિદ્યાના પરિણામરૂપ અનિર્વચનીયવૃત્તિની કલ્પના નિષ્ફળ છે. એ મતમાં અવિદ્યાનો પરિણામ કેવળ વિષયાકારજ થાય છે, અને તે અનિર્વચનીય વિષયના જ્ઞાનરૂપ વૃત્તિ તો અંતઃકરણની થાય છે એ વૃત્તિ દુષ્ટ ઇંદ્રિયના સંયોગથી થાય છે તેથી તે અપ્રમારૂપ છે; અને અધિષ્ઠાન સાથે દુષ્ટ ઇંદ્રિયનો સંબંધ તેજ આ વેળામાં હે મહારાજ અધ્યાસનો હેતુ થાય છે; અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાનઅધ્યાસહેતુ નથી.

૧૩૬

ઉપાધ્યાયમતની વિરુદ્ધતા અને ધર્મિજ્ઞાનવાદીનું સમાધાન.

કવિતાર્કિકચક્રવર્તી નૃસિંહભટ્ટોપાધ્યાયનું આ મત છે, તે તે સર્વે પ્રાચીન આચાર્યોની ઉક્તિથી વિરુદ્ધ છે. જુઓ. અધિષ્ઠાનનું સામાન્યજ્ઞાન તથા દોષના પૂર્વાનુભવજન્યસંસ્કાર તેનાથી અધ્યાસ થાય છે એ પ્રાચીન મત છે. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો અધિષ્ઠાન સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ તેને અધ્યાસહેતુ માન્યો છે, અધિષ્ઠાનસામાન્યજ્ઞાન માન્યું નથી; એટલે પ્રાચીન વચનથી વિરુદ્ધ છે. વળી અર્થાધ્યાસ જ્ઞાનાધ્યાસ એવા ભેદે કરીને અધ્યાસ બે પ્રકારનો છે એમ સર્વે અદ્વૈતવાદી માને છે; ઉપાધ્યાયના મતમાં જ્ઞાનાધ્યાસ અપ્રસિદ્ધ છે. અનિર્વચનીય સર્પરજતાદિકે પર જે અવિદ્યાપરિણામ તેને જ્ઞાનાધ્યાસ કહે છે; ઉપાધ્યાયના મતમાં તો ઐન્દ્રિયક અપવૃત્તિ માની એટલે આ (અવિદ્યાપરિણામરૂપ વૃત્તિ)નો લોપ છે એમ પ્રાચીન વચનથી એ પણ વિરુદ્ધ છે હવે કહીએ છીએ તે પ્રકારે જોતાં યુક્તિથી પણ એ મત વિરુદ્ધ છે. અધિષ્ઠાન અને ઇંદ્રિયના સંબંધને અધ્યાસમાત્રમાં કારણ માનીએ તો અહંકારાદિક અધ્યાસની ઉપપત્તિ થશે નહિ; કેમકે અહંકારાદિકનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે અથવા સાક્ષિચેતન છે, તે નીરૂપ છે, એટલે તેની સાથે જ્ઞાનહેતુ જે ઇંદ્રિયસંયોગ તેનો સંભવ નથી. જ્યારે પ્રાતિભાસિક અધ્યાસમાંજ ઇંદ્રિયસંબંધની કારણતા માનીએ તો પણ, અહંકારાદિકનો અધ્યાસ જે મતમાં પ્રાતિભાસિક છે તે મત પ્રમાણે, ઇંદ્રિયસંબંધનો અભાવ હોવાથી, અહંકારાદિક અધ્યાસની ઉપપત્તિ થશે નહિ. એવું મત કહો કે અહંકારાદિક વ્યાવહારિક છે અને પ્રાતિભાસિકથી વિલક્ષણ છે તો પણ તે મતમાં એ સ્વપ્નાધ્યાસની ઉપપત્તિ થશે નહિ. સર્વના મતમાં સ્વપ્નાધ્યાસ પ્રાતિભાસિકજ છે, ને તેનું અધિષ્ઠાન સાક્ષિચેતન છે; તેની સાથે ઇંદ્રિયસંબંધનો સંભવ ન હોવાથી પ્રાતિભાસિક અધ્યાસમાં પણ અધિષ્ઠાન સાથે ઇંદ્રિયના સંબંધની કારણતા સંભવતી નથી. આ પ્રકારે ઉપાધ્યાયનું મત સમીચીન નથી.

ધર્મિજ્ઞાનવાદમાં ઉપાધ્યાયે જે દોષ કહ્યો છે કે અધિષ્ઠાનજ્ઞાનને વિષે જો ઇંદ્રિયસંબંધનો ઉપયોગ માનીએ તો શંખને વિષે પીતિમાધ્યાસ થાય છે ત્યાં રૂપ સહિત કેવલ શંખનું ચાક્ષુષ માનતાં નીરૂપ એવા વાયુનું પણ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું પ્રાપ્ત થાય; અને શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શંખનું ચાક્ષુષ માનતાં તો પીતરૂપ જ્ઞાનનું વિરોધી શુક્લરૂપ જ્ઞાન હોવાથી પીતરૂપનો અધ્યાસજ બનશે નહિ. આવું જે ઉપાધ્યાયનું કહેવું છે તે અવિવેકમૂલક છે. રૂપવાળા દ્રવ્યનું ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થાય છે એવો નિયમ છે; કદીક દોષબલે કરીને રૂપભાગનો ત્યાગ કરી કેવલ આશ્રયનુંજ ચાક્ષુષ થાય છે, અને નિર્દોષ નયન હોય તો રૂપવિશિષ્ટનું ચાક્ષુષ થાય છે; પણ નીરૂપનું તો ચાક્ષુષ થતું નથી એમ છે એટલે નીરૂપ એવા વાયુના ચાક્ષુષની આપત્તિ આવેજ નહિ. રૂપવાળા શંખના રૂપભાગનો ત્યાગ કરીને દુષ્ટ નેત્રથી તેનું ચાક્ષુષ થાય છે ત્યાં પણ શુક્લરૂપને વિષે શુક્લત્વજ્ઞાનનો પ્રતિબંધક કોઈ નેત્રદોષ છે; તેથીજ પીતરૂપાધ્યાસ પણ સંભવે છે. શુક્લત્વવિશિષ્ટ શુક્લરૂપનું જ્ઞાન તેજ પીતરૂપના જ્ઞાનનું વિરોધી છે; કેવલ શુક્લરૂપવ્યક્તિનું જ્ઞાન રૂપાંતરજ્ઞાનનું વિરોધી નથી. આ વાર્તા પ્રતિબધ્યપ્રતિબંધકભાવનિર્ણયના ગ્રંથોમાં પ્રસિદ્ધ છે. આ રીતે વિચારતાં, શંખને વિષે પીતતાના અધ્યાસના હેતુ શંખરૂપ અધિષ્ઠાનનું ઇંદ્રિયદ્વારા ચાક્ષુષજ્ઞાન સંભવે છે; તે તે કેવલ શંખગોચર થાય છે; અથવા દોષબલે કરીને શુક્લત્વનો ત્યાગ કરી શુક્લરૂપવિશિષ્ટ શંખગોચર થાય છે, પરંપરાએ કરીને પીતતાના જ્ઞાનવિષે નેત્રનો ઉપયોગ હોવાથી પીતતાધ્યાસને વિષે ચક્ષુપ્રત્યક્ષતાનો નિર્વાહ પણ ધર્મિજ્ઞાનવાદમાં થાય છે. વળી મધુર દુગ્ધને વિષે તિક્ત રસાધ્યાસ થાય ત્યાં ધર્મિજ્ઞાનવાદમાં પણ રાસનવૃત્તિની આવશ્યકતા કહી છે, કેમકે તિક્તરસનું અધિષ્ઠાન જે મધુરદુગ્ધ તેના સામાન્યજ્ઞાનરૂપ જે વૃત્તિ તે રાસન તો સંભવતી નથી, ત્વાચવૃત્તિજ અધિષ્ઠાનગોચર થાય છે, અને તે ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી તિક્ત રસનો પ્રકાશ માનીએ તો તિક્તરસની પ્રતીતિને વિષે રાસનત્વવ્યવહાર સંભવે નહિ; એટલે ધર્મિજ્ઞાનવાદીને તિક્તરસની ભ્રમરૂપ પ્રતીતિ રાસનજન્યજ માનવી પડે છે. એમજ રજતાદિક ભ્રમજ્ઞાન પણ ઇંદ્રિયજન્યજ છે. મધુર દુગ્ધની અધિષ્ઠાનતા માનવાથી ઉપાધ્યાયનું વચન આ રીતે સંગત થાય, પણ એ જે મધુર રસવાળું દુગ્ધરૂપ દ્રવ્ય તે અધિષ્ઠાન નથી, તિક્તરસાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન તો દુગ્ધનો જે મધુર રસ તે છે. તેના જ્ઞાનને વિષે રસનનો ઉપયોગ હોવાથી તિક્તરસની પ્રતીતિને વિષે રાસનત્વની પ્રતીતિ તથા વ્યવહાર સંભવે છે. યદ્યપિ મધુર રસનું જ્ઞાન થતાં તેનાથી વિરોધી એવા તિક્તરસનો અધ્યાસ સંભવતો નથી, તથાપિ મધુરત્વધર્મવિશિષ્ટ મધુર રસનું જ્ઞાનજ તિક્તરસજ્ઞાનનું વિરોધી છે, મધુરત્વ ધર્મને છોડી કેવલ મધુરરસવ્યક્તિનું સામાન્યજ્ઞાન તિક્તરસાધ્યાસનું વિરોધી નથી. જેમ શુક્તિત્વરૂપે શુક્તિનું જ્ઞાન રજતાધ્યાસનું વિરોધી છે, પણ શુક્તિનું સામાન્યજ્ઞાન રજતાધ્યાસનું વિરોધી નથી, ઉલટું રજતાધ્યાસનું હેતુ છે, તેમ મધુર રસનું સામાન્યજ્ઞાન પણ તિક્તરસાધ્યાસનું હેતુ છે. આ પ્રકારે, ધર્મિજ્ઞાનવાદમાં પણ તિક્તરસનું અધિષ્ઠાન જે મધુર રસ તેનું રસનથી સામાન્યજ્ઞાન થતાં તિક્તરસનો અધ્યાસ થાય છે, એટલે પરંપરાએ કરીને રસનેંદ્રિયનો તિક્તરસાધ્યાસને વિષે ઉપયોગ છે. આમ છે એટલે તિક્તરસની પ્રતીતિને વિષે રાસનત્વવ્યવહાર સંભવે છે.

૧૩૨

તિક્તરસાધ્યાસને વિષે અન્ય ઉક્તિ અને ખંડન.

મધુરદુગ્ધને જ તિક્તરસનું અધિષ્ઠાન માનીએ તો પણ તિક્તરસાધ્યાસને વિષે રસનની અપેક્ષા નથી. પણ દુગ્ધગોચર ત્વાચવૃત્તિ થાય છે તે ત્વાચવૃત્તિ યદ્યપિ તિક્તરસાકાર નથી તથાપિ ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષી નિરાવૃત છે, ને તેના સંબંધથી તિક્તરસનો પ્રકાશ થાય છે, રસનનો વ્યાપાર તિક્તરસની પ્રતીતિને વિષે ભાસતો નથી. આમ હોવાથી તિક્તરસાધ્યાસને વિષે રાસનત્વવ્યવહાર અપ્રામાણિક છે. આ પક્ષમાં તિક્તરસાધ્યાસ કેવલ સ્વાધ્યાસ છે; તિક્તરસાકાર અવિદ્યાવૃત્તિ નિષ્ફલ હોવાથી માની નથી. આ પ્રકારે કેટલાક ગ્રંથકાર મધુરદુગ્ધને તિક્તરસાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન માનીને, મધુરદુગ્ધગોચર ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી તિક્તરસનો પ્રકાશ માને છે, અને તિક્તરસગોચરવૃત્તિનો અભાવ માને છે.

આ લેખ અસંગત છે. સ્વાકારવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી વિષયનો પ્રકાશ થાય છે; અન્યાકારવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી સ્વસંબંધી એવા વિષયનો પ્રકાશ માનીએ તો રૂપવાન્ ઘટાકારવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી ઘટગતપરિમાણસંખ્યાદિકની પ્રતીતિ થવી જોઈએ. પણ 'રૂપવાન્ ઘટ' એવું જ્ઞાન થયે સતે ઘટનાં સ્થૂલતાદિકનો પ્રકાશ થતો નથી. મધુરદુગ્ધાકાર ત્વાચવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી તિક્તરસનો પ્રકાશ સંભવતો નથી; પરંતુ દોષનો અદ્ભુત મહિમા અંગીકૃત છે, એટલે દોષદુષ્ટ ઇન્દ્રિયજન્યવૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત સાક્ષીથી વૃત્તિને અગોચર એવા પણ ચેતનસંબંધીનો પ્રકાશ માનીએ તો જેમ તેમ કરીને ઉક્ત લેખ સંભવે. રૂપવાન્ ઘટાકારવૃત્તિ તો દોષજન્ય નથી, એટલે તે તે વૃત્તિનાં અગોચર જે પરિમાણાદિક તેનો તે વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથી પ્રકાશ થતો નથી.

૧૩૩

મુખ્ય સિદ્ધાંતનું કથન

મુખ્ય સિદ્ધાન્ત આ પ્રમાણે છે. જેમ સ્વપ્ન અવસ્થામાં પદાર્થમાત્ર સાક્ષિભાસ્ય છે, ને તેમને વિષે ચાક્ષુષત્વ, રાસનત્વ આદિ પ્રતીતિ થાય છે. તેજ રીતે શુક્તિરજતાદિક અનિર્વચનીય પદાર્થ સાક્ષિભાસ્ય છે, તેમને વિષે ચાક્ષુષત્વાદિક પ્રતીતિભ્રમ થાય છે. કેવલ સ્વપ્નપદાર્થોજ સાક્ષિભાસ્ય નથી, પણ અનાત્મપદાર્થમાત્ર સાક્ષિભાસ્ય છે. સ્વપ્નની પેઠે ઘટાદિક પ્રમેય, અને નેત્રાદિક પ્રમાણદ્વારા નેત્રાદિકનો ઘટાદિક સાથે સંબંધ ને એ કાલે ઉત્પન્ન થાય છે, એટલે તેમનો પરસ્પર પ્રમાણપ્રમેયભાવ સંભવતો નથી; જ્યાં પ્ર-

તીત તો થાય છે; માટે તે અનિર્વચનીય છે. આ સિદ્ધાંત છે. વ્યાવહારિક પ્રપંચની મિથ્યાત્વસિદ્ધિ માટે ઉપયોગી, સાક્ષિભાસ્યતાનાં સાધક, મિથ્યા સર્પરજતાદિક દૃષ્ટાંત છે. તેમનું ઐંદ્રિયકત્વ માનતાં સિદ્ધાંતસાધક જે દૃષ્ટાંત તે પ્રતિકૂલ થઈ જાય છે. આમ હોવાથી ઉપાધ્યાયમત સિદ્ધાંતવિરોધી છે.

અપ્રસ્તુત પદાર્થને ઐંદ્રિયકત્વ ન માનીએ તો આકાશને નીલતાધ્યાસની અનુપપત્તિ થશે. ધર્મિજ્ઞાનવાદથી આ દોષનું નિરાકરણ કરવું જોઇએ. (તે વિના એ વાદ વ્યર્થ થશે) આકાશ નીરૂપ છે, એટલે આકાશનું સામાન્યજ્ઞાન નેત્રથી સંભવતું નથી, અને સંભવે તો નીલતાધ્યાસ થાય. ઉપાધ્યાયના મતમાં તો આકાશ સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં આકાશાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યાને વિષે ક્ષોભ થઈ નીલરૂપની ઉત્પત્તિ અને નીલરૂપવિશિષ્ટ આકાશગોચર, નેત્રસંયોગજન્ય, અંતઃકરણની ચાક્ષુષવૃત્તિ, એ એકકાલે થાય છે. એટલે આકાશને વિષે નીલતાધ્યાસનો સંભવ છે.

૧૩૪
ઉક્તદોષપરિહાર.

છતાં પણ ધર્મિજ્ઞાનવાદમાં આ અધ્યાસની અનુપપત્તિ નથી. કેમકે યદ્યપિ આકાશ નીરૂપ છે તથાપિ આલોકદ્રવ્ય રૂપવાન્ છે, એટલે આલોક સાથે દુષ્ટનેત્રનો સંયોગ થતાં, આલોકગોચર, આલોકવ્યાપી, આકાશાકાર પ્રમારૂપ, સામાન્યજ્ઞાન સંભવે છે. તે પછી અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યાને વિષે ક્ષોભદ્વારા નીલરૂપાકાર અવિદ્યાપરિણામ થાય છે. એમજ ઇદમાકારવૃત્ત્યવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અવિદ્યાનો નીલરૂપગોચર જ્ઞાનાકાર પરિણામ થાય છે. આકાશગોચરપ્રમાવૃત્તિ અને નીલરૂપગોચર અવિદ્યાવૃત્તિ, એકદેશને વિષે હોવાથી, ઉભયાનુસ્યૂત સાક્ષી એક છે, એટલે અધિષ્ઠાન અધ્યસ્તનો એક સાક્ષીથી પ્રકાશ થાય છે. યદ્યપિ વિશેષરૂપે કરીને અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન થતાં અધ્યાસ સંભવતો નથી, અને અધ્યાસ તો આકાશાકારપ્રમાવૃત્તિ પછી કહ્યો એટલે આકાશત્વરૂપે કરીને આકાશનું જ્ઞાન અધ્યાસનું હેતુ થાય છે, જે વિશેષરૂપે હોઇ અધ્યાસહેતુ થાય છે' એમ લાગે છે; તથાપિ આકાશત્વરૂપે કરીને આકાશનું જ્ઞાન તે સામાન્યજ્ઞાનજ છે વિશેષજ્ઞાન નથી. 'આકાશનીરૂપ છે' એ રીતે નીરૂપત્વવિશિષ્ટ આકાશજ્ઞાન તેજ વિશેષજ્ઞાન છે, કેમકે અધ્યાસકાલે અપ્રતીત અંશને વિશેષ અંશ કહે છે, ને તેજ અધિષ્ઠાન છે. અધ્યાસકાલે પ્રતીત અંશને સામાન્ય અંશ કહે છે ને તે આધાર છે. 'આકાશ નીલ છે' એ રીતે, ભ્રાંતિકાલને વિષે, આકાશત્વરૂપે કરીને, આકાશની પ્રતીતિ થાય છે; અને 'આકાશ નીરૂપ છે' એ રીતે નીરૂપત્વે કરીને આકાશની પ્રતીતિ ભ્રાંતિકાલે થતી નથી. આ પ્રકારે આકાશત્વરૂપે આકાશજ્ઞાન તે પણ સામાન્યજ્ઞાન છે એટલે તે પછી નીલરૂપનો અધ્યાસ સંભવે છે.

૧૩૫

સર્પાદિ અધ્યાસમાં ચાર મત.

આ પ્રકારે સર્પરજતાદિભ્રમ થાય ત્યાં ત્રણ મત તો કહ્યા. એક ઉપાધ્યાયનું મત. તેમના મતમાં એકજ જ્ઞાન દુષ્ટઇંદ્રિય અને વિષયના સંબંધથી અંતઃકરણના પરિણામરૂપ થાય છે. એ જ્ઞાન અધિષ્ઠાનના સામાન્ય અંશને તેમ અધ્યસ્તને વિષય કરે છે, ભ્રમરૂપ છે; એનાથી ભિન્ન અધિષ્ઠાનસામાન્યાંશમાત્રગોચર પ્રમાજ્ઞાનનો તેના મતમાં અંગીકાર નથી. બીજો ધર્મિજ્ઞાનવાદ; એમાં બે પક્ષ છે. એકમાં તો ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન પ્રમા થઈ, 'આ સર્પ,' 'આ રજત' એ રીતે ભ્રમજ્ઞાન થાય છે, તે અવિદ્યાના પરિણામરૂપ થાયછે, અને અધિષ્ઠાનના સામાન્ય અંશને વિષય કરતું અધ્યસ્તને વિષયકરે છે એટલે ઇદમાકાર તથા અધ્યસ્તાકાર થાય છે. ધર્મિજ્ઞાનવાદમાં બીજો પક્ષ એ છે કે અધ્યાસહેતુ ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન પ્રમારૂપ થાય છે; તેના ઉત્તરક્ષણને વિષે સર્પરજતાદિગોચર એવા અવિદ્યાના પરિણામરૂપ જ્ઞાન થાય છે તે ભ્રમરૂપ થાય છે, એટલે અધિષ્ઠાનગોચર થતું નથી, કેવલ અધ્યસ્તગોચરજ થાય છે એ ભ્રમજ્ઞાનને વિષે ઇદંપદાર્થવિષયકત્વ છે; અને અનિર્વચનીય સંબંધ ભ્રમજ્ઞાન સાથે ઉપજે છે. એ પ્રકારે કેવલ અધ્યસ્તપદાર્થાકાર ભ્રમજ્ઞાન થાય છે. આ મત સમીચીન છે.

ધર્મિજ્ઞાનવાદમાંજ કોઇ ગ્રંથકાર ત્રીજો પક્ષ માને છે—અધ્યાસહેતુ જે અધિષ્ઠાનસામાન્યજ્ઞાન છે, તેનાથી ભિન્ન એવી સર્પરજતાદિગોચર અવિદ્યાવૃત્તિ નિષ્ફલ છે. કેમકે અધિષ્ઠાનગોચર અંતઃકરણની ઇદમાકારવૃત્તિ જે અધ્યાસહેતુ માની છે તે વૃત્તિને વિષે અભિવ્યક્ત ચેતનથીજ સર્પરજતાદિનો પ્રકાશ થાય છે; એટલે સર્પરજતાદિ જ્ઞેયરૂપ તે તો અવિદ્યાના પરિણામ થાય છે, અને જ્ઞાનરૂપ પરિણામ અવિદ્યાનો થતો નથી; અર્થાત્ આ મતમાં પણ ઉપાધ્યાયના મતની પેઠે શુક્તિરજતાદિકને વિષે કેવલ અર્થાધ્યાસજ છે, જ્ઞાનાધ્યાસનો અંગીકાર નથી. આ મત પણ ઉપાધ્યાયના મતની પેઠે સકલ આચાર્યવચનથી તથા યુક્તિથી વિરુદ્ધ છે, કેમકે આ મતમાં ભ્રમજ્ઞાનનો લોપ થાય છે. ઇદમાકાર જે જ્ઞાન થાય છે તે અધિષ્ઠાન સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થવાથી અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ થાય છે અને અધિષ્ઠાનગોચર થાય છે, એટલે પ્રમા થાય છે. એ કરતાં ભિન્ન જ્ઞાન માન્યું નથી. એમ થવાથી ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ થઇ જાય છે. જો એમ કહો કે અધિષ્ઠાનગોચર ઇદમાકાર જ્ઞાનજ સર્પરજતાદિકને વિષય કરે છે, એટલે અધિષ્ઠાનપદાર્થગોચર હોવાથી તેજ ભ્રમ છે, તો આ મતમાં એ જ્ઞાનની અબાધિતઅધિષ્ઠાનગોચરતા હોવાથી એ જ્ઞાનનું પ્રમાત્વજ થવું જોઇએ; એટલે એકના એક જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વ ભ્રમત્વ ઉભયનો સંકર થાય. સત્યરજતગોચર અને શુક્તિરજતગોચર એક જ્ઞાન હોય ત્યાં પ્રમાત્વ ભ્રમત્વનો સંકર પ્રસિદ્ધ છે; તો પણ જેમ અવચ્છેદકભેદે કરીને એકજ વૃક્ષને વિષે સંયોગ અને સંયોગાભાવ એવા બે વિરોધી ધર્મ રહે છે, તેમ એ જ્ઞાનને વિષે પણ અવચ્છેદકભેદે કરીને ભ્રમત્વ અને પ્રમાત્વ એવા વિરોધિધર્મ સંભવે છે. વૃક્ષને વિષે વૃક્ષવૃત્તિ સંયોગાભાવનો અવચ્છેદક મૂલદેશ છે;

પક્ષ પણ સમીચીન નથી. આ પ્રકારે પ્રાચીન ગ્રંથકારોએ જે લખ્યું છે તેમને અનુસરીને મેં દૂષણ ભૂષણ લખ્યાં છે, પણ જો બુદ્ધિબલથી વિચાર કરીએ તો ચારે મતમાં ભૂષણ દૂષણ સમાન છે. અદ્વૈતવાદનો અભિનિવેશ પ્રપંચનું મિથ્યાત્વ સિદ્ધ કરવા ઉપર છે, અવાંતર એવા મતભેદનું ખંડન મંડન કરવા ઉપર નથી; માટે કોઇ જિજ્ઞાસુને ખંડિત પક્ષજ બુદ્ધિમાં ઉતરી જાય તો પણ કાંઇ હાનિ નથી. અમે એકજ મતને અનુકૂલ યુક્તિઓ લખી છે તે તો પ્રાચીન આચાર્યોના માર્ગથી અવળે માર્ગે ન જવાય તેને માટે લખી છે.

દુહો.

ખ્યાતિ અનિર્વચનીયની લખી ભાગ્ય આ રીત,
નિશ્ચલ વિણુ નહિ કોઇએ પેખ્યે સજ્જન સપ્રીત.

શાસ્ત્રાંતરમાં ભ્રમનાં જે લક્ષણ સ્વરૂપ કહ્યાં છે તેનાથી વિલક્ષણજ ભ્રમનું લક્ષણ અને સ્વરૂપ છે. આ વાત જણાવવાને માટે શાસ્ત્રાંતર પ્રસિદ્ધ ભ્રમસ્વરૂપ ખ્યાતિને વિષે કહેલાં છે. તેમનું પણ નિરૂપણ અને ખંડન કરીએ છીએ. શુક્તિને વિષે રજતાદિ ભ્રમ થાય છે ત્યાં સિદ્ધાંતપક્ષ વિના બીજા પાંચ મત છે: (૧) સત્ખ્યાતિ, (૨) અસત્ખ્યાતિ, (૩) આત્મખ્યાતિ, (૪) અન્યથાખ્યાતિ, (૫) અખ્યાતિ. એ બધા ભ્રમનાં નામ છે. સર્વના મતમાં આ પાંચમાંથી એક એક નામ ભ્રમના નામરૂપે પ્રસિદ્ધ છે.

૧૩૭

સત્ખ્યાતિ.

સત્ખ્યાતિવાદીનો સિદ્ધાંત આ પ્રમાણે છે: શુક્તિના અવયવોની સાથે રજતના અવયવો સદા રહે છે. ને જેમ શુક્તિના અવયવ સત્ય છે તેમ રજતના અવયવ પણ સત્ય છે, મિથ્યા નથી. જેમ સિદ્ધાંતમાં દોષસહિત નેત્રના સંબંધથી અવિદ્યાના પરિણામ રૂપ અનિર્વચનીય રજત ઉપજે છે તેમ દોષસહિત નેત્ર સંબંધથી રજતાવયવોમાંથી સત્ય રજત ઉપજે છે. અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી જેમ અનિર્વચનીય રજતની નિવૃત્તિ સિદ્ધાંતમાં થાય છે તેમ અત્ર પણ શુક્તિજ્ઞાનથી સત્ય રજતનો ધ્વંસ પોતાના અવયવોને વિષે થઇ જાય છે.

૧૩૮

સત્ખ્યાતિ વાદનું ખંડન.

આ મત અનાદર કરવા જેવો છે: કેમકે શુક્તિરજત દૃષ્ટાંતથી પ્રપંચના મિથ્યાત્વની અનુમિતિ થાય છે; સત્ખ્યાતિવાદમાં તો શુક્તિને વિષે રજત સત્ય છે, એટલે તેને દૃષ્ટાન્ત માનીને પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વ સિદ્ધ થતું નથી. એટલા માટે આ પક્ષ અનાદરણીય છે,

આ પક્ષમાં દોષ આ પ્રમાણે છે. શુક્તિજ્ઞાન થયા પછી ત્રિકાળમાં પણ શુક્તિને રજત નથી એવી શુક્તિને વિષે ત્રૈકાલિક રજતાભાવની પ્રતીતિ થાય છે. સિદ્ધાંતમતમાં અનિર્વચનીય રજત તો અધ્યાસને વિષે હોય છે, અને વ્યાવહારિક રજતાભાવ ત્રૈકાલિક છે. સત્ખ્યાતિવાદીના મતમાં વ્યાવહારિક રજત હોય તે કાળે વ્યાવહારિક રજતાભાવ સંભવતો નથી, એટલે ત્રૈકાલિક રજતાભાવની પ્રતીતિથી વ્યાવહારિક રજતકથન વિરુદ્ધ થયું. અનિર્વચનીય રજતની ઉત્પત્તિને વિષે તો પ્રસિદ્ધ રજતની સામગ્રીની અપેક્ષા નથી, કેમકે દોષસહિત અવિદ્યાથી તેની ઉત્પત્તિ સંભવે છે વ્યાવહારિક રજતની ઉત્પત્તિ તો રજતની પ્રસિદ્ધ સામગ્રી વિના સંભવતી નથી, અને શુક્તિદેશમાં રજતની પ્રસિદ્ધ સામગ્રી છે નહિ. એટલે સત્ય રજતની ઉત્પત્તિ શુક્તિદેશને વિષે સંભવે નહિ.

૧૨૯

શુક્તિમાં સત્યરજતની સામગ્રીનો અંગીકાર અને તેનું ખંડન.

અને જો એમ કહો કે શુક્તિદેશમાં રજતના અવયવ છે તેજ સત્ય રજતની સામગ્રી છે તો એમ કહેનારને પુછવાનું કે રજતાવયવોનું ઉદ્ભૂતરૂપ છે કે અનુદ્ભૂતરૂપ છે? ઉદ્ભૂત કહો તો રજતાવયવોની પ્રતીતિ રજતની ઉત્પત્તિ પૂર્વે પણ થવી જોઇએ, અનુદ્ભૂત કહો તો અનુદ્ભૂત રૂપવાળા અવયવોથી રજત પણ અનુદ્ભૂત રૂપવાળું જ ઉત્પન્ન થશે; એટલે રજતનું પ્રત્યક્ષ થઇ શકશે નહિ. અને ઉદ્ભૂત રૂપવાળાં ત્ર્યણુકારંભક જે દ્વયણુક તે તો અનુદ્ભૂત રૂપ નથી, ઉદ્ભૂત રૂપ છતાં દ્વયણુકમાં મહત્ત્વ નથી, એટલે ઉદ્ભૂત રૂપ છતાં તેનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. નૈયાયિકો તો દ્વયણુકમાં તો શું પણ પરમાણુમાં એ ઉદ્ભૂત રૂપનો અંગીકાર કરે છે.

જો એમ કહો કે દ્વયણુકની પેઠે રજતાવયવ પણ ઉદ્ભૂત રૂપવાળા છે, પરંતુ મહત્ત્વશૂન્ય છે, એટલે રજતાવયવનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી તો તે કહેવું સંભવતું નથી. કેમકે મહત્પરિમાણના ચાર ભેદ છે. આકાશાદિકમાં પરમ મહત્પરિમાણ છે, પરમ મહત્પરિમાણવાળાને નૈયાયિકો વિભુ કહે છે. વિભુથી ભિન્ન જે ઘટાદિક તેમને વિષે અપકૃષ્ટ મહત્પરિમાણ છે અર્ધઘટાદિકને વિષે અપકૃષ્ટતર મહત્પરિમાણ છે, ત્ર્યણુકને વિષે અપકૃષ્ટતમ મહત્પરિમાણ છે. જો રજતના અવયવો મહત્પરિમાણ શૂન્ય હોય તો દ્વયણુકથી આરબ્ધ ત્ર્યણુકની પેઠે મહત્ત્વશૂન્ય અવયવોથી આરબ્ધ રજત પણ અપકૃષ્ટતમ મહત્પરિમાણવાળું થવું જોઇએ આમ તો છે નહિ એટલે રજતાવયવ મહત્ત્વશૂન્ય છે એ કહેવું સંભવતું નથી છતાં પણ રજતાવયવોને વિષે મહત્ત્વનો અભાવ કહે તો તે જેમ તેમ સંભવશે, પણ જ્યાં વસ્તુને વિષે ઘટભ્રમ થાય છે ત્યાં પણ (આ મત પ્રમાણે) મહાવયવ જે કપાલ તે માનવા પડશે. એમજ જ્યાં સ્થાણુને વિષે પુરુષભ્રમ થાય છે ત્યાં પણ પુરુષના અવયવો હસ્તાદિક માનવા પડશે. આ પ્રમાણે માનવા પડતાં જે કપાલ હસ્તાદિક તે મહત્ત્વશૂન્ય

સંભવે નહિ. રજતત્વજાતિ તો અણુસાધારણ છે, એટલે સૂક્ષ્માવયવને વિષે પણ રજતવ્યવહાર સંભવે છે. પણ ઘટત્વ કપાલત્વ હસ્તપાદત્વ પુરુષત્વાદિક જાતિ તો મહાન્‌આકારમાત્રવૃત્તિ છે, તેના સૂક્ષ્મ અવયવોમાં કપાલત્વાદિક જાતિ સંભવતી નથી. એટલે ભ્રમના અધિષ્ઠાનદેશને વિષે આરોપિતના વ્યાવહારિક અવયવ હોય તો તેની પ્રતીતિ થવી જોઈએ; માટે વ્યાવહારિક અવયવોથી રજતાદિકની ઉત્પત્તિનું કથન અસંગત છે.

૧૪૦

સત્ખ્યાતિ વાદીનું સમાધાન અને તે ઉપર ખંડન.

જો સત્ખ્યાતિવાદી એમ કહે કે શુક્તિદેશને વિષે રજતના સાક્ષાત્ અવયવ નથી પણ અવયવના અવયવ, પરમ ત્ર્યણુક અથવા પરમાણુ છે; એમજ વલ્મીકદેશને વિષે પણ ઘટના અને સ્થાણુદેશને વિષે પુરુષના સાક્ષાત્ અવયવના અવયવ પરમ ત્ર્યણુક અથવા પરમાણુ રહે છે. દોષસહિત નેત્રના સંબંધથી તુરતજ અવયવવિભાગ ઉત્પન્ન થઈને રજત ઘટ પુરુષ આદિ ઉત્પત્તિ થાય છે. દોષના અદ્ભુત માહાત્મ્યથી એવા વેગથી અવયવવિભાગ ઉપજે છે કે જેના અવયવથી જે કપાલ હસ્તપાદાદિ તેની પ્રતીતિ થતી નથી. અંત્યઅવયવથી જે ઘટાદિક તેની ઉત્પત્તિ થતાં તે કપાલાદિક કદી પણ પ્રતીત થતાં નથી, આમ છે એટલે તેમના અધિષ્ઠાનમાં આરોપિતના અવયવ પ્રતીત થતા નથી; તો પણ રજતાદિકના વ્યાવહારિક અવયવ છે. અથવા શુક્તિદેશને વિષે રજતના મહત્ અવયવ છે; વલ્મીકદેશને વિષે ઘટના અવયવ કપાલ છે, સ્થાણુદેશને વિષે પુરુષના અવયવ હસ્તપાદાદિક છે. એ પ્રકારે ભ્રમના અધિષ્ઠાનમાં આરોપિતના સર્વ અવયવ છે, તથાપિ અધિષ્ઠાનની વિશેષે કરીને જે પ્રતીતિ તે એ અવયવોની પ્રતીતિનો પ્રતિબંધક છે એટલે વિદ્યમાન એવા મહત્ અવયવોનું પ્રત્યક્ષ થતું નથી. આ પ્રકારે સત્ખ્યાતિવાદી જે સમાધાન કરે છે તે પણ સમીચીન નથી. કેમકે શુક્તિદેશને વિષે વ્યાવહારિક રજતની ઉત્પત્તિ માનીએ તો પણ અનુભવને અનુસરી રજતની નિવૃત્તિ શુક્તિજ્ઞાનથીજ માનવી પડશે.

૧૪૧

શુક્તિજ્ઞાનની નિવૃત્તિથી પ્રાતિભાસિક અને વ્યાવહારિક રજતની નિવૃત્તિ.

સત્ખ્યાતિવાદી આ પ્રકારે કહે છે. રજતની નિવૃત્તિને વિષે શુક્તિજ્ઞાનની અપેક્ષા નથી, કેમકે રજતજ્ઞાનના નાશથી રજતની નિવૃત્તિ થાય છે. જેટલો કાલ રજતજ્ઞાન રહે તેટલો કાલ રજત રહે છે, રજતજ્ઞાનનો નાશ થાય ત્યારે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે. શુક્તિનું જ્ઞાન રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનું કદીક હેતુ થાય છે, કદીક તો શુક્તિજ્ઞાન વિના પણ અન્ય પદાર્થના જ્ઞાનથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ જાય છે; રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવાને વિષે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; અથવા જેનાથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય તેનાથીજ

૧૪૨

રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિથી પ્રાતિભાસિક અને વ્યાવહારિક રજતની નિવૃત્તિ.

અનુત્પત્તિવાદી આ પ્રકારે કહે છે. રજતની નિવૃત્તિને વિષે શુક્તિજ્ઞાન જ અપેક્ષિત નથી, કેમકે રજતજ્ઞાનના અભાવથી રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; જ્યાંસુધી રજતજ્ઞાન રહે ત્યાંસુધી રજત રહે છે, રજતજ્ઞાનનો અભાવ થાય ત્યારે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; શુક્તિનું જ્ઞાન રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનું કોઈક હેતુ થાય છે, કોઈ તો શુક્તિજ્ઞાન વિના પણ અન્ય પદાર્થના જ્ઞાનથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થઈ જાય છે; રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ઉત્તરક્ષણને વિષે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે; અથવા જેનાથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય તેનાથીજ રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ક્ષણને વિષે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે. આ રીતે જ્ઞાનાભાવથી રજતની નિવૃત્તિ હોવાથી રજત જો કે યદ્યપિ પ્રતિભાસિક છે, તથાપિ અનિર્વચનીય નથી કિંતુ વ્યાવહારિક થાય છે. જેમ સિદ્ધાન્તમાં શુક્તિરજત પ્રતિભાસિક છે તો પણ સ્વપ્નપ્રમાણાદિકથી વિષયનું ભેદ વ્યાવહારિક માન્યા છે; અને ન્યાય મતમાં ક્ષણિક પ્રતિભાસિક માનીને વ્યાવહારિક રજત માન્યાં છે; તેમ આ રજતાદિક પ્રતિભાસિક છે તો પણ વ્યાવહારિક થાય છે. આ પ્રકારે રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ઉત્તરક્ષણમાં રજતાદિકની નિવૃત્તિ થાય છે; અથવા રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિનું હેતુ શુક્તિજ્ઞાન અથવા પદાર્થાન્તરજ્ઞાન તેનાથીજ રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિના ક્ષણને વિષે રજતની નિવૃત્તિ થાય છે. શુક્તિજ્ઞાનથીજ રજતની નિવૃત્તિ થાય એવો નિયમ નથી.

એમ કહો તો અનુભવ સાથે વિરોધ આવશે, તેમ શાસ્ત્રની સાથે પણ વિરોધ આવશે, અને સિદ્ધાંતનો ત્યાગ થઇ જશે, તથા યુક્તિવિરોધ થશે. કારણ કે શુક્તિજ્ઞાનથી રજતભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે એ વાત સર્વલોકપ્રસિદ્ધ છે, શાસ્ત્રપ્રસિદ્ધ છે, તેમ સર્વ ખ્યાતિવાદીઓનો પણ એજ સિદ્ધાંત છે. અનુત્પત્તિવાદીના મતમાં વિશેષરૂપે કરીને શુક્તિનું જ્ઞાન રજતાવરણના જ્ઞાનનું પ્રતિબંધક છે એટલે રજતાવરણના જ્ઞાનનું શુક્તિજ્ઞાન વિરોધી છે એ વાત નિશ્ચિત છે. રજતાવરણની પ્રતીતિનું વિરોધી શુક્તિજ્ઞાનજ રજતજ્ઞાનનું વિરોધી છે એમ માનવું એ લઘુ કલ્પના છે. જે નિશ્ચિત છે તેને કલ્પે છે. શુક્તિજ્ઞાન વિના અન્યથી રજતજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માને તો અનુભવવિરોધ થશે. આ પ્રકારે એનાં કલ્પનાગૌરવ દોષ માનવો એ જે યુક્તિ તેનો પણ (આ વાતની રીતિથી) વિરોધ થશે, માટે શુક્તિજ્ઞાનથીજ રજતની તથા તેના જ્ઞાનની નિવૃત્તિ માનવી યોગ્ય છે.

૧૪૩

અનુત્પત્તિવાદમાં પ્રબલ દોષ.

પૂર્વોક્ત રીતે જો રજતજ્ઞાનાભાવથી રજતની નિવૃત્તિ માનીએ અને રજતજ્ઞાનની નિવૃ-

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

ન કરીએ તો પણ કોઈની બુદ્ધિમાં આરૂઢ થઈ જાય એવો નથી, એટલે નિરાકરણની અપેક્ષા નથી તથાપિ પણ અસત્ખ્યાતિવાદી વેદબાહ્યોનો પ્રસિદ્ધ પ્રતિવાદી છે અને સૂત્રોમાં તેના મતનું ખંડન કર્યું છે, માટે એ મતનું પણ ખંડન કરવું ઉચિત છે. અસત્ખ્યાતિવાદી બે છેઃ એકનો શૂન્યવાદી નાસ્તિક અસત્ખ્યાતિ માને છે; તેના મતમાં પદાર્થમાત્ર અસત્રૂપ છે, એટલે શુક્તિને વિષે રજત પણ અસત્ છે. શૂન્યવાદીના મતમાં અસત્ એવા અધિષ્ઠાનને વિષે ભ્રમરૂપ રજત પણ અસત્ છે, એટલે કે ભ્રમમાત્ર નિરધિષ્ઠાનભ્રમ છે. એમજ જ્ઞાતા જ્ઞાન પણ અસત્ છે. આ મતનું ખંડન શારીરકના દ્વિતીયાધ્યાયના તર્કપાદમાં વિસ્તારથી કરેલું છે. અનુભવથી પણ વિરુદ્ધ છે, કેમકે શૂન્યવાદમાં સર્વ સ્થાને શૂન્ય છે એટલે કે કોઈનો પણ પ્રસિદ્ધ વ્યવહાર થવો જોઈએ નહિ. અને શૂન્યથી વ્યવહાર થતો હોય તો અગ્નિનું પ્રયોજન જળથી, જળનું પ્રયોજન અગ્નિથી, સિદ્ધ થવું જોઈએ. અગ્નિને જળ તો સત્ય કિંવા મિથ્યા કોઈ કહેશે જ નહિ; કેમકે શૂન્ય તત્ત્વ છે, ને તે બધું એકરસ છે. તેમાં વિશેષ સંભવતો નથી. શૂન્યમાં જો વિશેષ માને તો શૂન્યવાદની હાનિ થાય, કેમકે એવો જે વિશેષ માનવો પડે તેજ શૂન્યથી ભિન્ન થાય ત્યારે જો એમ કહે કે શૂન્યમાં વિશેષ છે, એનેજ વિશ્વરૂપ કહીએ છીએ, ને એનાથીજ વ્યવહારભેદ થઈ શકે છે; એ વિશેષ, તથા વ્યવહાર, તેમજ વ્યવહારનો કર્તા એ બધું પરમાર્થથી તો શૂન્ય છે, એટલે શૂન્યવાદની હાનિ નથી; તો આ કહેવું પણ સંભવે નહિ, કેમકે શૂન્યમાં વિશેષ છે એવું કથનજ વિરુદ્ધ છે; વિશેષરૂપ માનતાંજ શૂન્યની હાનિ થાય છે; શૂન્યમાત્ર કહેતાં વિશેષરૂપના અભાવને લીધે વ્યવહારોનો અસંભવ થાય છે. આ પ્રકારે શૂન્યવાદ સંભવતો નથી.

૧૪૫

તાંત્રિક રીતિથી અસત્ખ્યાતિ.

બીજા પ્રકારના અસત્ખ્યાતિવાદી તાંત્રિક અસત્ખ્યાતિ માને છે. તેમના મત પ્રમાણે શુક્તિ આદિક જે વ્યવહારના પદાર્થ તે અસત્ નથી, પરંતુ ભ્રમજ્ઞાનનાં વિષય એવાં અનિર્વચનીય રજતાદિક જે સિદ્ધાંતમાં માન્યાં છે તે અસત્ છે. એટલે કે વ્યાવહારિક રજતાદિક તો પોતપોતાના દેશને વિષે છે, તેનો તો શુક્તિ સાથે સંબંધ નથી; તેમ અન્યથાખ્યાતિવાદીની પેઠે શુક્તિને વિષે રજતત્વની પ્રતીતિ થાય છે એમ પણ નથી; અનિર્વચનીય રજત ઉપજતું નથી; અખ્યાતિવાદીની પેઠે બે જ્ઞાન થતાં નથી; શૂન્યવાદીની પેઠે શુક્તિ અસત્ નથી; જ્ઞાતા જ્ઞાન પણ અસત્ નથી:-પણ શુક્તિ, જ્ઞાતા, જ્ઞાન બધું સત્ છે, દોષસહિત નેત્રનો શુક્તિ સાથે સંબંધ થાય ત્યારે શુક્તિનું જ્ઞાન થતું નથી, પરંતુ શુક્તિદેશને વિષે અસત્ એવા રજતની પ્રતીતિ થાય છે. યદ્યપિ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં પણ શુક્તિદેશને વિષે રજત અસત્ છે, અને હટ્ટાદિકને વિષે તથા હસ્તને વિષે ક્રમે મતમાં રજત સત્ છે, તથાપિ અન્યથાખ્યાતિમતમાં તો દેશાંતરસ્થ સત્ રજતાદિ રજતત્વનું શુક્તિને વિષે ભાન થાય છે, અસત્ખ્યાતિવાદમાં તો દેશાંતરમાં રજત છે પણ તેના ધર્મ રજતત્વનું ભાન શુક્તિને વિષે થતું નથી; માત્ર અસદાકાર રજતજ્ઞાન છે. શુક્તિ સાથે

દોષસહિત નેત્રના સંબંધથી રજતભ્રમ થાય છે, તેનો વિષય શુક્તિ નથી; રજતભ્રમનો વિષય શુક્તિ હોય તો "આ શુક્તિ છે" એવું જ્ઞાન થવું જોઇએ; કદાચિત્ શુક્તિત્વરૂપ વિશેષધર્મનું જ્ઞાન થાય, તો પણ સામાન્ય અંશનું-"આ"-એટલું પણ જ્ઞાન થવું જોઇએ. એટલે ભ્રમનો વિષય શુક્તિ નહિ. એમજ ભ્રમનો વિષય રજત પણ નથી; કેમકે સન્મુખ દેશને વિષે રજત છે નહિ, દેશાંતરમાં રજત છે તેની સાથે નેત્રનો સંબંધ નથી. આ રીતે રજતભ્રમનો વિષયજ કોઇ નથી. અને શુક્તિજ્ઞાન પછી ઉત્તરકાલને વિષે 'અત્ર ત્રિકાલમાં પણ રજત નથી' એવી પ્રતીતિ થાય છે. આમ હોવાથી રજતભ્રમ નિર્વિષયક છે માટે તેને અસત્ગોચર કહીએ છીએ અસત્ગોચર જ્ઞાનનેજ અસત્ખ્યાતિ કહે છે.

૧૪૬
ન્યાયરીતિથી અસત્ખ્યાતિવાદ.

કોઇ મતવાળા (ન્યાયવાચસ્પત્યકાર) અસત્ખ્યાતિનું આ પ્રમાણે કથન કરે છે. શુક્તિસાથે નેત્રનો સંબંધ થતાં રજતભ્રમ થાય છે, એટલે રજતભ્રમનો વિષય શુક્તિ છે. પરંતુ શુક્તિને વિષે શુક્તિત્વ તથા શુક્તિત્વનો સમવાય ઉભયે, દોષને લીધે ભાસતાં નથી; શુક્તિમાં રજતત્વનો સમવાય ભાસે છે, ને તે તો શુક્તિમાં છે નહિ; માટે અસત્ખ્યાતિ છે. રજતત્વપ્રતિયોગીનો શુક્તિઅનુયોગીસમવાય અસત્ છે, તેની ખ્યાતિ કહેતાં પ્રતીતિ તે અસત્ખ્યાતિ કહેવાય છે. રજતત્વપ્રતિયોગિકસમવાય રજતને વિષે રજતત્વનો પ્રસિદ્ધ છે, અને શુક્ત્યનુયોગિકસમવાય શુક્તિને વિષે શુક્તિત્વનો પ્રસિદ્ધ છે; પરંતુ રજતત્વપ્રતિયોગિક સમવાય રજતાનુયોગિક પ્રસિદ્ધ છે, શુક્ત્યનુયોગિક નથી, અને શુક્ત્યનુયોગિક જે સમવાય પ્રસિદ્ધ છે તે શુક્તિત્વપ્રતિયોગિક છે, રજતત્વપ્રતિયોગિક નથી. આ રીતે રજતત્વપ્રતિયોગિક શુક્ત્યનુયોગિક એવો સમવાય અપ્રસિદ્ધ હોવાથી અસત્ છે; ને તેની પ્રતીતિને અસત્ખ્યાતિ કહે છે. શુક્તિ જેની અનુયોગી કહેતાં ધર્મી હોય તે શુક્ત્યનુયોગિક કહેવાય, રજતત્વ જેનું પ્રતિયોગી હોય તે રજતત્વપ્રતિયોગિક કહેવાય. એવું તાત્પર્ય છે કે કેવલ સમવાય તો પ્રસિદ્ધ છે, રજતત્વપ્રતિયોગિક સમવાય પણ રજતથી પ્રસિદ્ધ છે; શુક્તિઅનુયોગિકસમવાય પણ શુક્તિધર્મોનો શુક્તિને વિષે પ્રસિદ્ધ છે. પ્રસિદ્ધ સમવાયને વિષે સમવાયત્વ ધર્મ છે, રજતત્વપ્રતિયોગિકત્વ પણ પ્રસિદ્ધ છે, શુક્ત્યનુયોગિકત્વ પણ પ્રસિદ્ધ છે; પરંતુ રજતત્વપ્રતિયોગિકત્વ શુક્ત્યનુયોગિકત્વ બન્ને ધર્મ એક સ્થાનને વિષે સમવાયમાં પ્રસિદ્ધ નથી, એટલે શુક્ત્યનુયોગિકત્વવિશિષ્ટ, રજતત્વપ્રતિયોગિકત્વવિશિષ્ટ સમવાય અપ્રસિદ્ધ હોવાથી અસત્ છે; એની ખ્યાતિ તે અસત્ખ્યાતિ. આવું મત ન્યાયવાચસ્પત્યકારનું છે. આ પ્રકારે અધિષ્ઠાનને માનીને અસત્ખ્યાતિ બે પ્રકારની માની છે; એક શુક્તિ અધિષ્ઠાનને વિષે અસત્રજતની પ્રતીતિરૂપ છે, બીજી શુક્તિને વિષે અસત્ એવા રજતત્વસમવાયની પ્રતીતિરૂપ છે.

૧૪૭

અસત્ખ્યાતિખંડન.

એ રીતે અસત્ખ્યાતિ અસંભવ છે. જે અસત્ખ્યાતિ માને તેને આ પ્રમાણે પૂછવું છે: અસત્ખ્યાતિ એ વાક્યમાં 'અબાધ્યવિલક્ષણ' એવો અસત્-શબ્દનો અર્થ છે કે અસત્ શબ્દનો અર્થ 'નિઃસ્વરૂપ' એવો છે? જો એમ કહો કે અસત્-શબ્દનો અર્થ નિઃસ્વરૂપ એવો કરવો તો "મુખમાં જિહ્વા નથી" એવું બોલનારની પેઠે અસત્ખ્યાતિવાદનો અંગીકાર નિર્લજ્જ વિના અન્ય કરે નહિ. સત્તાસ્ફૂર્તિરહિતને નિઃસ્વરૂપ કહે છે, એટલે નિઃસ્વરૂપ કહેતાં સત્તાસ્ફૂર્તિશૂન્યની પ્રતીતિ થાય છે એવો અસત્ખ્યાતિવાદ કહેવાથીજ અસિદ્ધ થઇ જાય છે, કેમકે સત્તાસ્ફૂર્તિશૂન્યની પ્રતીતિ કહેવી એજ વિરુદ્ધ છે. ત્યારે અબાધ્યવિલક્ષણ એવો અસત્-શબ્દનો અર્થ કરો તો અબાધ્યવિલક્ષણ તે બાધ્ય, એટલે કે બાધયોગ્ય, એવો અર્થ થાય, અને બાધયોગ્યની પ્રતીતિ તે અસત્ખ્યાતિ કહેવાય. આવો અર્થ થાય તો તેવો અર્થ તો સિદ્ધાંતીના મતથી વિરુદ્ધ નથી; કેમકે સિદ્ધાંતમાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ કહી છે; અને જે બાધયોગ્ય છે તેજ સિદ્ધાંતમાં અનિર્વચનીય થાય છે. એમ થાય ત્યારે તો અસત્ખ્યાતિ સિદ્ધાંતથી વિલક્ષણ છે એ કહેવું બને નહિ.

૧૪૮

આત્મખ્યાતિ.

આત્મખ્યાતિવાદ પણ અસંગત છે. વિજ્ઞાનવાદીના મતમાં આત્મખ્યાતિ છે. ક્ષણિક વિજ્ઞાનને વિજ્ઞાનવાદી આત્મા કહે છે. તેના મતમાં બાહ્ય રજતજ નથી, પણ આંતર વિજ્ઞાનરૂપ આત્મા છે તેનો ધર્મ રજત છે, તે દોષવશથી કરીને બાહ્ય પ્રતીત થાય છે. એક શૂન્યવાદી વિના સુગત(બુદ્ધ)ના શિષ્યમાત્રને આંતર પદાર્થ માનવામાં કશો વિવાદ નથી; બાહ્ય પદાર્થને કોઇ માને છે ને કોઇ નથી માનતા, એટલે બાહ્યપદાર્થની સત્તા વિષે તેમને વિવાદ છે. આંતર વિજ્ઞાનનો નિષેધ શૂન્યવાદી વિના બીજો કોઈ નાસ્તિક કરતા નથી. આમ છે એટલે આંતર રજતનું અધિષ્ઠાન વિજ્ઞાનરૂપ આત્મા છે, તેનો ધર્મ જે રજત તે આંતર છે, દોષવશે કરીને બાહ્ય હોય તેમ પ્રતીત થાય છે. જ્ઞાને કરીને પણ રજતનો સ્વરૂપે કરીને બાધ થતો નથી, માત્ર રજતની બાહ્યતાનો બાધ થાય છે. અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં તો રજત ધર્મીનો બાધ અને ઇદંતારૂપ બાહ્યતાનો બાધ ઉભય માનવાં પડે છે; આત્મખ્યાતિ મતમાં રજતનો તો બાધ મનાતો નથી, કેમકે શૂન્યવાદી વિના કોઇ પણ બૌદ્ધના મતમાં પદાર્થોની આંતર સત્તા વિષે વિવાદ નથી; એટલે સ્વરૂપે કરીને રજતનો બાધ નથી, કેવળ ઇદંતારૂપ બાહ્યતાનોજ બાધ આત્મખ્યાતિમાં માન્યો છે. આમ છે ત્યારે અનિર્વચનીયખ્યાતિ માનતાં ધર્મ અને ધર્મી બેનો બાધ માનવો પડે એ ગૌરવ છે, આત્મખ્યાતિમાં ધર્મીનો બાધ

માન્યા વિના ઇદંતારૂપ ધર્મનોજ બાધ કરવો એ લાઘવ છે. આવો આત્મખ્યાતિવાદીનો અભિપ્રાય છે. આ મતમાં આંતર રજત સત્ય છે, તેની બાહ્યદેશને વિષે પ્રતીતિ તે ભ્રમ છે; એટલે રજતજ્ઞાનને વિષે રજતગોચરત્વ તે અંશ ભ્રમ નથી, પણ રજતની બાહ્ય દેશસંબન્ધ-પ્રતીતિ એ અંશ ભ્રમ છે.

૧૪૯

આત્મખ્યાતિખંડન

આ મત પણ સારું નથી. રજત આંતર છે એવો અનુભવ કોઇને પણ થતો નથી. ભ્રમસ્થલે કે યથાર્થસ્થલે કોઈ પણ સ્થલે રજતાદિકની આંતરતા કોઇ પણ પ્રમાણથી સિદ્ધ થતી નથી. સુખાદિક આંતર છે. રજતાદિક બાહ્ય છે, એવો અનુભવ સર્વને થાય છે. રજતને આંતર માનતાં અનુભવ સાથે વિરોધ આવે છે; તેમજ આંતરતા સાધવાને કોઇ પ્રમાણ કે યુક્તિ પણ છે નહિ; એટલે આંતર રજતની બાહ્ય પ્રતીતિ માનવી અસંગત છે.

૧૫૦

આત્મખ્યાતિના પ્રકારનો અનુવાદ.

બૌદ્ધોના બે ભેદ છેઃ એક વિજ્ઞાનવાદ છે બીજો બાહ્યવાદ છે. બાહ્યવાદના પણ બે ભેદ છેઃ એક, બાહ્યપદાર્થ અનુમેય છે પ્રત્યક્ષ નથી, જ્ઞાનનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ને જ્ઞાન ઉપરથી જ્ઞેયની અનુમિતિ થાય છે, એ પ્રકારનો બાહ્ય પદાર્થનો પરોક્ષવાદ છે; બાહ્ય પદાર્થ પણ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનો વિષય છે એવો બાહ્યપદાર્થના અપરોક્ષનો બીજો વાદ છે. વિજ્ઞાનવાદીના મતમાં તો વ્યાવહારિક રજત પણ બાહ્ય નથી, પણ બાહ્યપદાર્થવાદીના મતમાં યથાર્થ જ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે બાહ્ય છે, એટલે ઉક્ત (૧૪૯માં) જે અનુભવ તેનો વિરોધ નથી; ભ્રમસ્થલમાં તો બાહ્ય રજત માનવાનું પ્રયોજન નથી કેમકે એ રજતથી કટકકુંડલાદિ સિદ્ધ થનાર નથી, પ્રતીતિમાત્રજ થાય છે; પ્રતીતિ વિષય વિના થાય નહિ, એટલે એ રજતનું ફલ એટલુંજ છે કે ભ્રમપ્રતીતિને પણ સવિષય ઠરાવવી. રજતને બાહ્ય માનવાને બદલે આંતર માને તો પણ ભ્રમની સવિષયતા તો સિદ્ધ થશેજ, એટલે બાહ્ય માનીને ભ્રમપ્રતીતિની સવિષયતા સિદ્ધ કરવામાં ગૌરવ છે, કેમકે ઉક્ત રીતિથી ધર્મ ધર્મીનો બાધ માનવો પડે છે. આંતર રજતની દોષબલથી બાહ્ય પ્રતીતિ માનીએ તો કેવલ ઇદંતાનો બાધ માનવામાં લાઘવ છે. વળી બાહ્યરજતવાદમાં યથાર્થ જ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે પુરોવર્તી દેશમાં હોય છે, તેમજ ભ્રમજ્ઞાનનો વિષય જે રજત તે પણ પુરોવર્તી દેશમાં હોય તો યથાર્થ જ્ઞાન અને ભ્રમજ્ઞાનનો ભેદ રહે નહિ. પણ આત્મખ્યાતિ મતમાં તો ય-

કે જેનું ચિત્ત જે રજત તે પુરોવર્તી દેશમાં છે, અને બાહ્યનું ચિત્ત જે રજત તે આંતર છે. એટલે [illegible] રીતે [illegible] અને [illegible] રજત [illegible] તે પ્રતીતિ [illegible], [illegible] ત્યાં [illegible] રજત [illegible] પ્રતીતિ થવી જોઈએ. [illegible] (દેશ) દેશમાં પ્રતીત થાય છે, તેના [illegible] નથી. [illegible] [illegible] છે, [illegible] પણ [illegible] છે, [illegible] નથી, [illegible] આંતર છે.

૧૫૧

[illegible] માનનારે આત્મખ્યાતિનું ખંડન.

આ [illegible] આત્મખ્યાતિ [illegible] તો પણ તે [illegible] રજ-[illegible] આંતર દેશ એ [illegible] છે. [illegible] રજતને [illegible] આંતર [illegible] એ [illegible] હોય છે. અને [illegible] આંતર હોય તો " [illegible] રજત," " હું રજત " એવી પ્રતીતિ થવી જોઈએ, " આ રજત " એવી [illegible] પ્રતીતિ થવી જોઈએ નહિ.

[illegible] રજત આંતર છે [illegible] નહિ [illegible] આંતર [illegible] પ્રતીતિ થાય છે; [illegible] શુક્તિમાં છે, [illegible] શુક્તિની [illegible] રજતમાં [illegible] છે, તે [illegible] આંતર રજત [illegible] છે તે [illegible] આંતર [illegible] શુક્તિ [illegible] પ્રતીત થાય છે. જો રજતની [illegible] ઉત્પત્તિ [illegible] તો [illegible] સત્ય રજત તો [illegible] નહિ, અનિર્વચનીય [illegible], અને અનિર્વચનીય વસ્તુ તો [illegible] છે, એટલે [illegible] અને [illegible] રીતે [illegible] આંતર [illegible] તો સત્ય રજત [illegible] છે, આં-તર [illegible] છે, એટલે [illegible] પણ [illegible] અનિર્વચનીય વસ્તુની [illegible] નથી. અ-નિર્વચનીય [illegible] છે.

આ [illegible] પણ [illegible] છે. શુક્તિની [illegible] રજતમાં પ્રતીત થાય છે એમ [illegible] [illegible] થાય છે. [illegible] શુક્તિને [illegible] રજત [illegible] પ્રતીત [illegible] પણ [illegible] જોઈએ; આંતર રજ-

તની ઉત્પત્તિ માનવી નિષ્ફલ છે. રજત પદાર્થ શુક્તિથી વ્યવહિત છે, અને તેના ધર્મની શુક્તિમાં પ્રતીતિ થવાનો સંભવ નથી, એમ કહો તો તમારા મનમાં પણ શુક્તિથી વ્યવહિત અંતઃકરણને વિષે રજત છે, તેને વિષે શુક્તિ ધર્મ જે ઇદંતા તેનો સંભવ કહેવો એ આના સરખોજ દોષ છે.

૬૫૨

આત્મખ્યાતિ અને અદ્વૈત સિદ્ધાંત.

સિદ્ધાંતમાં તો શુક્તિવૃત્તિ તાદાત્મ્યનો રજત સાથે અનિર્વચનીય સંબંધ ઉપજે છે. એનેજ સંસર્ગાધ્યાસ કહે છે. અધિષ્ઠાનનો સંબંધ જ્યાં આરોપિત સાથે પ્રતીત થાય ત્યાં અધિષ્ઠાનમાત્રનો સંસર્ગાધ્યાસ થાય છે. સંસર્ગાધ્યાસ વિના અન્યધર્મની અન્યને વિષે પ્રતીતિ થાય નહિ. આ પ્રકારે જોતાં શુક્તિવૃત્તિ ઇદંતાની આંતર રજતને વિષે પ્રતીતિ અધ્યાસ વિના થતી નથી એટલે આત્મખ્યાતિવાદ અસંગત છે. અને અનિર્વચનીય વસ્તુની અપ્રસિદ્ધ કલ્પના કરવી પડે એવો જે દોષ કહ્યો તે પણ અજ્ઞાનથી કહ્યો છે.

અદ્વૈતવાદનો મુખ્ય સિદ્ધાંત આવો છેઃ ચેતન સત્ય છે, તેનાથી ભિન્ન સકલ મિથ્યા છે. અનિર્વચનીયને મિથ્યા કહે છે. એટલે ચેતનભિન્ન પદાર્થોને સત્ય કહેવા ત્યાંજ અપ્રસિદ્ધ કલ્પના થાય છે, ચેતનથી ભિન્ન પદાર્થોને વિષે અનિર્વચનીયતા કહેવી એ તો અતિ પ્રસિદ્ધ કલ્પના છે. યુક્તિથી વિચાર કરો તો અનાત્મ એવા કોઇ પદાર્થનું સ્વરૂપજ સિદ્ધ થતું નથી, તેમ પ્રતીત પણ થતું નથી. માટે સકલ અનાત્મ પદાર્થ અનિર્વચનીય છે; સિદ્ધાન્તમાં કોઇ અનાત્મ પદાર્થ સત્ય નથી, ગંધર્વનગરની પેઠે પ્રપંચમાત્ર દૃષ્ટનષ્ટ સ્વભાવ વાળો છે. સ્વપ્ન અને જાગ્રતના પદાર્થોમાં કશી વિલક્ષણતા નથી. શુક્તિ રજત પ્રાતિભાસિક છે, કાંતાકરસ્થ રજત વ્યાવહારિક છે, એ પ્રકારે અનાત્મ પદાર્થોમાં પણ મિથ્યાત્વ સત્યત્વની વિલક્ષણતા પરસ્પર કહીછે, તે સ્થૂલબુદ્ધિવાળાને અદ્વૈતબોધમાં પ્રવેશ કરાવવાને વાસ્તે અરુંધતી*ન્યાયે કરીને કહી છે. સ્થૂલબુદ્ધિવાળા પુરુષને પ્રથમથીજ મુખ્ય સિદ્ધાંતની રીતિ કહીએ તો અદ્ભુત અર્થ સાંભળીને, અનાત્માને સત્ય માનવાની ભાવના જેના મનમાં છે એવો તે. શાસ્ત્રથી વિમુખ થઈ પુરુષાર્થથી ભ્રષ્ટ થઇ જાય; માટે અનાત્મ પદાર્થોની વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક એવી બે સત્તા કહી, અને ચેતનની પારમાર્થિક સત્તા કહી. પ્રપંચની સત્તા ચેતનની સત્તાથી ન્યૂન છે એ વાત બુદ્ધિમાં આરૂઢ થતાં સકલ અનાત્મ પદાર્થની સ્વપ્નાદિ દૃષ્ટાંતથી, પ્રાતિભાસિકતા સમજી, નિષેધવાક્યોથી સર્વ અનાત્મને સત્તાસ્ફૂર્તિશૂન્ય જાણી લે, એટલા હેતુથી સત્તાભેદની કલ્પના કરેલી છે; બાકી અનાત્મપદાર્થોનો પરસ્પર સત્તા-

* અરુંધતીનો તારો બહુ ઝીણો હોવાથી દેખાય નહિ માટે પ્રથમે વૃક્ષની શાખા, પછી બીજા તારા, એમ કરતે કરતે અરુંધતી દેખાડવામાં આવે છે તે શાખારુંધતીન્યાય કહેવાય છે. શાખા દેખાડવાનું પ્રયોજન ન છતાં શાખા દેખાડી અરુંધતી દેખાડવાનું સિદ્ધ થાય છે.

તો મનાવવો એ વિષે અદ્વૈતવાદીનું તાત્પર્ય નથી. આમ છે એટલે અદ્વૈતવાદીને એમ કહેવું કે અનિર્વચનીય પદાર્થ અપ્રસિદ્ધ છે તેમ વિરુદ્ધ છે, તેમ અનિર્વચનીય કરતાં અન્ય પ્રકાર સમજવાનો નથી; એટલે લાઘવ ગૌરવની ચર્ચા કેવલ નકામી છે. અનિર્વચનીયખ્યાતિ વિના અન્ય પ્રકાર પણ સંભવે તો ગૌરવદોષ દેખી એ પક્ષનો ત્યાગ સંભવે, પણ કહી ગયા તથા કહીશું તે પ્રકારે અનિર્વચનીયખ્યાતિ કરતાં સત્ખ્યાતિ આદિ કોઇ પ્રકાર સંભવતોજ નથી, એટલે ગૌરવ લાઘવનો તો વિચાર પણ કરવાનો નથી.

૬૫૩

ગૌરવદોષપરિહાર.

આત્મખ્યાતિનિરૂપણ કરતાં અત્રે જે કહ્યું કે જ્ઞાનાકારની ઉત્પત્તિ માનીએ તો રજત ધર્મી અને ઇદંતા ધર્મ એ ઉભયનો બાધ માનવો પડશે એટલું ગૌરવ છે; આત્મખ્યાતિ માનતાં ઇદંમાત્રનો બાધ થશે એટલે ધર્મીનો બાધ નહિ માનવો પડે એટલું લાઘવ છે.

આમ કહેવું તે પણ અવિચારિત છે કારણ કે શુક્તિનું જ્ઞાન થતાંજ ‘મને મિથ્યા રજત પ્રતીત થયું હતું’ એવો રજતનો બાધ થઈને અનુભવસિદ્ધ છે. આત્મખ્યાતિની રીતિ પ્રમાણે તો રજતને વિષે જે બાહ્યતા પ્રતીત થઇ તે મિથ્યા થઈ એવો બાધ થવો જોઇએ. માટે ધર્મીનો બાધ માનવો ન પડે એ લાઘવથી દેખાતી ધર્મીબાધ દેખ કરીએ તો પ્રકટ અનુભવ જે વ્યવહારમૂલ તેનો મોટા અપકાર કરીને આત્મખ્યાતિનો, લાઘવને અર્થે, ત્યાગ કરેલ. વળી જેને ભ્રમ થાય છે તેને પુરુષને આપ્ત ઉપદેશ કરે છે ત્યાં પણ ‘આ રજત નથી પણ શુક્તિ છે’ એ રીતે રજતનોજ સ્વરૂપે કરીને નિષેધ કરે છે; આત્મખ્યાતિની રીતિ પ્રમાણે તો ‘આ રજત નથી પણ આત્માને વિષે છે’ એ રીતે રજતના દેશાન્તરનોજ નિષેધ કરવો જોઇએ. આ પ્રકારે આત્મામાં ક્ષણિક પદાર્થની બાહ્યતાને વિષે ભ્રાંતિ છે એવો બૌદ્ધવાદીઓનો મત જે આત્મખ્યાતિરૂપ તે અસંગત છે. વળી વિજ્ઞાનથી ભિન્ન કોઇ બાહ્ય કે આન્તર પદાર્થ છે નહિ, માત્ર વિજ્ઞાનરૂપ આત્માજ આકાર સર્વ પદાર્થ છે, એમ વિજ્ઞાનવાદી વિજ્ઞાનરૂપ આત્માને રજતરૂપે ભ્રાંતિ કહે છે. એ પ્રકારે પણ આત્મખ્યાતિ અસંગત છે. વિજ્ઞાનથી ભિન્ન જે રજતાદિનું વિષય છે, તેનોજ વિજ્ઞાનરૂપ આત્માથી અભિન્ન કહેવું સંભવે નહિ. વળી વિજ્ઞાનવાદીના મતમાં ક્ષણભંગુર ક્ષણિક વિજ્ઞાનરૂપ છે તેમાં પણ સ્વપ્રસિદ્ધ અસંભવદોષ* આવે દુર્ગમ છે. માટે આ-

---

* સ્વપ્રસિદ્ધ એટલે પૂર્વે થયેલ અનુભવના સંસ્કાર રૂપ અને તેનો તે અનુભવ પુનઃ સ્મરણકાળે ઉદ્બોધ સંસ્કારે અને પ્રત્યક્ષ અનુભવ ઉભયથી ‘આ તે પદાર્થ છે તે પુરુષ’ ઇ-

ત્મખ્યાતિ સંભવતી નથી.

૧૫૪

અન્યથાખ્યાતિ

અન્યથાખ્યાતિવાદ પણ અસંગત છે. અન્યથાખ્યાતિવાદીનું તાત્પર્ય આ પ્રમાણે છે. જે પુરુષને સત્યપદાર્થના અનુભવથી સંસ્કાર થાય તેનાં દોષસહિત નેત્રનો પૂર્વે દીઠેલા પદાર્થ સદૃશપદાર્થ સાથે સંબંધ થતાં મેાઢા આગળ રહેલા સદૃશપદાર્થના સામાન્યજ્ઞાનથી પૂર્વે દીઠેલા પદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે, અથવા સ્મૃતિ નહિ પણ પૂર્વદૃષ્ટના સંસ્કારનો ઉદ્બોધ થાય છે, અને તે પદાર્થના ધર્મ મેાઢા આગળ રહેલા પદાર્થમાં પ્રતીત થાય છે. જેમકે સત્યરજતના અનુભવથી સંસ્કાર પડે, ને તે પછી તે પુરુષનાં દોષસહિત નેત્રનો રજતસદૃશ જે શુક્તિ તેની સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં રજતની સ્મૃતિ થાય છે અને પૂર્વદૃષ્ટ રજતના ધર્મ શુક્તિમાં ભાસે છે; અથવા નેત્રનો સંબંધ અને રજતની ભ્રાંતિ એ બેની વચમાં વિલંબ થતો નથી માટે નેત્રસંબંધ અને રજતનો પ્રત્યક્ષ ભ્રમ તેની વચમાં રજતની સ્મૃતિ નથી થતી, પણ પૂર્વના રજતાનુભવના સંસ્કાર ઉદ્બુદ્ધ થાય છે અને સ્મૃતિના વ્યવધાન વિનાજ શીઘ્રજ શુક્તિને વિષે રજતત્વધર્મનું પ્રત્યક્ષ થઇ જાય છે. જ્યાં કોઇ પણ સ્મૃતિ થાય છે ત્યાં પૂર્વદૃષ્ટના સદૃશપદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં સંસ્કારનો ઉદ્બોધ થાય છે તેમ ભ્રમસ્થલમાં પણ પૂર્વદૃષ્ટના સદૃશપદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાંજ સંસ્કારનો ઉદ્બોધ થઇને સંસ્કારગોચર ધર્મનું પ્રત્યક્ષ પદાર્થમાં ભાન થાય છે. આનેજ અન્યથાખ્યાતિ કહે છે. અન્યરૂપે પ્રતીતિ તે અન્યથાખ્યાતિ; શુક્તિપદાર્થને વિષે શુક્તિત્વધર્મ છે, રજતત્વધર્મ નથી, પણ શુક્તિની રજતત્વરૂપે પ્રતીતિ થાય છે, એટલે અન્યરૂપે પ્રતીતિ થાય છે. એજ અન્યથાખ્યાતિ.

ત્યાદિ આકારે જે જ્ઞાન થાય છે તે. જ્ઞાનમાત્ર અને પદાર્થમાત્રને ત્રણ ક્ષણ છે ઉત્પત્તિક્ષણ, સ્થિતિક્ષણ, નાશક્ષણ. ક્ષણિકવિજ્ઞાનવાદી સ્થિતિક્ષણ માનતા નથી, પણ પદાર્થમાત્રને અને જ્ઞાનને ઉત્પન્નવિનષ્ટ માને છે, એટલે કે ઉત્પત્તિક્ષણના પછી તુરત વિનાશક્ષણ માને છે, એ પ્રકારે એકનો એક પદાર્થ આપણી આંખ આગળ છે તેમાં પણ ઉત્પત્તિ વિનાશની ક્ષણોનો ક્રમ ચાલ્યો જાય છે જોકે આપણે તે દેખતા નથી ને પદાર્થ હતો તેનો તે છે એમ માનીએ છીએ. હવે દૂષણ એમ છે કે જ્યારે સ્થિતિક્ષણજ નથી ત્યારે સંસ્કાર રહેવાનો નહિ અને સંસ્કાર તથા પ્રત્યક્ષ અનુભવ ઉભયથી થતું જે પ્રત્યભિજ્ઞા (આ તે) એ જ્ઞાન તેજ બની શકવાનું નહિ.

૧૫૫

વિચારસાગરોક્તદ્વિવિધઅન્યથાખ્યાતિ.

વિચારસાગરમાં અન્યથાખ્યાતિના બે ભેદ લખ્યા છે. બીજા પ્રકારની આ પ્રમાણે છે: રજતભ્રમ થાય છે ત્યાં દેશાંતરાદિકને વિષે રહેલા રજત સાથે નેત્રનો સંબંધ થઈ તેનું પ્રત્યક્ષ થાય છે, માટે દેશાંતરસ્થિત રજત તથા હાટમાં રહેલું રજત તેનીજ પુરોવર્તિદેશને વિષે પ્રતીતિ થાય તેનું નામ અન્યથાખ્યાતિ. આ મતમાં ધર્મ ધર્મી અંશે તો રજતનું જ્ઞાન યથાર્થ છે, પરંતુ દેશ અંશે અન્યથાજ્ઞાન છે.* યદ્યપિ હાટાદિનું રજત વ્યવહિત છે એટલે તેની સાથે નેત્રનો સંબંધ સંભવતો નથી, તથાપિ દોષસહિત નેત્રનો વ્યવહિત રજત સાથે સંબંધ થઈ તે રજતનું જ્ઞાન થાય છે. એ રીતે થવું તે દોષના માહાત્મ્યથી થાય છે. આ પ્રકારની અન્યથાખ્યાતિ વર્તમાન ન્યાયાદિક ગ્રંથોમાં મળતી નથી, તથાપિ આ પ્રકારની અન્યથાખ્યાતિનું ખંડન અનેક ગ્રંથોમાં મળી આવે છે.

આમાં જે દોષ છે તે આ પ્રમાણે: જો દેશાંતરસ્થિત રજત સાથે નેત્રનો સંબંધ થતો હોય તો હાટને વિષે રજતની પાસે રહેલા અન્યપદાર્થોનું પણ પ્રત્યક્ષ કેમ ન થાય ? દેશાંતરસ્થ રજતનું પ્રત્યક્ષ થાય ત્યારે દેશાંતરનું પણ થવું જોઈએ. અને જો એમ કહો કે અન્યથાખ્યાતિની ઉત્પત્તિ કેવળ ઇંદ્રિયથી નથી થતી પણ પૂર્વાનુભવજનિત સંસ્કારસહિત સદોષ નેત્રથી અન્યથાખ્યાતિજ્ઞાન ઉપજે છે, એટલે ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કાર નેત્રના સહકારી છે; અર્થાત્ રજતગોચર સંસ્કારસહિત નેત્રથી તો રજતનું જ્ઞાન થાય છે, અને અન્યપદાર્થનું નથી થતું કારણકે અન્યપદાર્થના સંસ્કાર તો છે પણ તે ઉદ્બુદ્ધ નથી. સંસ્કાર ઉદ્બુદ્ધ છે કે અનુદ્બુદ્ધ છે એનું અનુમાન કાર્ય ઉપરથી થઈ શકે છે, એટલે આમ માનવામાં દોષ નથી જ્યાં શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય ત્યાં આરોપિત રજતનો પરિણામ શુક્તિસમાન પ્રતીત થાય છે, લઘુ શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય ત્યાં આરોપિત રજતને વિષે પણ લઘુતા ભાસે છે, મ્હોટી શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થાય ત્યાં આરોપિત રજત પણ મ્હોટું ભાસે છે. આ પ્રકારે આરોપિત પદાર્થનું પરિમાણ અધિષ્ઠાનપરિમાણ જેવડું થાય છે એવો નિયમ હોવાથી શુક્તિ આદિકને વિષે રજતત્વાદિક ધર્મનીજ પ્રતીતિ થાય છે; અન્યદેશસ્થ રજતની પ્રતીતિ થતી નથી, કેમકે તેમ હોય તો આરોપિતનું પરિમાણ અધિષ્ઠાનપરિમાણને અધીન રહેવું ન જોઈએ. પણ શુક્તિનું લઘુ તથા મહત્ પરિમાણ તો રજતને વિષે ભાસે છે, એટલે દેશાન્તરના રજતની ક્યારેય પ્રતીતિ નથી. વળી રજતસંસ્કારવાળાને અન્યપદાર્થની પ્રતીતિ કદાપિ થતી નથી તથાપિ સર્વદેશમાંના અનંત રજતની પ્રતીતિ તો થવીજ જોઈએ જે થતી નથી. આ રીતે આ પક્ષ અનંત દૂષણોથી દૂષિત છે, ને એથીજ વર્તમાન ગ્રંથોમાં આ પક્ષનું ઉપાદાન લેખમાં આવતું નથી

---

* આ અન્યથાખ્યાતિ વિચારસાગરમાં પ્રથમ આપી છે ને અત્ર જે પ્રથમ અંક ૧૫૪ માં કહેવાઈ તે બીજી આપી છે.

૧૫૬

પ્રથમ અન્યથાખ્યાતિનું ખંડન.

શુક્તિને વિષે રજતત્વધર્મની પ્રતીતિ થાય છે એમ પૂર્વ મત ખંડન કરતાં તેમજ પ્રથમ અન્યથાખ્યાતિ કહેતાં બતાવેલું છે. અનેક નૈયાયિક ગ્રંથકારોએ માન્ય કર્યું છે. પરંતુ એ લેખ શ્રુતિ સ્મૃતિ વિરુદ્ધ છે જેથી શ્રદ્ધા કરવા યોગ્ય નથી. નૈયાયિકો સ્વપ્નજ્ઞાનને માનસ વિપર્યય કહે છે; અને અન્યથાખ્યાતિને વિપર્યય કહે છે. શ્રુતિમાં તો સ્વપ્નપદાર્થની ઉત્પત્તિ આ પ્રકારે કહી છેઃ " ત્યાં રથ નથી, ઘોડા નથી, માર્ગ નથી, પણ રથ, ઘોડા, માર્ગ, સૃજે છે "(न तत्र रथा न रथ योगा न पंथानोमवन्त्यथ रथान् रथयोगान्पथः सृजते). એનું તાત્પર્ય એ છે કે વ્યાવહારિક જે રથ, અશ્વ, માર્ગ આદિક તેનો સ્વપ્નને વિષે નિષેધ કરીને, અનિર્વચનીય રથાદિકની ઉત્પત્તિ માનવી. તેગજ संध्ये सृष्टिराहहि એ વ્યાસસૂત્રથી પણ સ્વપ્નસૃષ્ટિની અનિર્વચનીય ઉત્પત્તિ કહી છે—વ્યાસકૃત સૂત્ર સ્મૃતિરૂપ છે. આ પ્રકારે નૈયાયિકોનો અન્યથાખ્યાતિવાદ શ્રુતિ સ્મૃતિ વિરુદ્ધ છે. વળી નેત્રથી વ્યવહિત એવું જે રજતત્વ તેનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન સંભવે નહિ. રજત જો શુક્તિની સમીપ હોય તો ઉભય સાથે નેત્રનો સંયોગ થઇ રજતવૃત્તિ રજતત્વની શુક્તિને વિષે નેત્રજન્ય ભ્રમપ્રતીતિ થઇ શકે; પણ જ્યાં શુક્તિની સમીપ રજત નથી ત્યાં શુક્તિને વિષે રજતત્વભ્રમ નેત્રજન્ય સંભવતો નથી; કેમકે વિશેષણવિશેષ્યભાવસન્નિકર્ષે કરીને ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં વિશિષ્ટજ્ઞાન ઇંદ્રિયજન્ય થાય છે. જ્યાં રજત સત્ય છે ત્યાં વિશેષણ રજતત્વ છે, વિશેષ્ય રજતવ્યક્તિ છે (કેમકે રજતત્વવાન્ રજત એમ બોલાય છે). રજતવ્યક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય છે તે સંયોગસંબંધ છે, અને રજતદ્વારા રજતત્વ સાથે નેત્રનો જે સંયોગ થાય છે તે સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે (કેમકે રજત જેની સાથે નેત્ર સંયુક્ત છે તેની સાથે રજતત્વનો સમવાયસંબંધ છે). એમ થઇનેજ 'આ રજત' એવું રજતત્વવિશિષ્ટનું નેત્રજન્ય જ્ઞાન થાય છે. જ્યાં શુક્તિને વિષે રજતત્વવિશિષ્ટ ભ્રમ થાય ત્યાં વિશેષ્ય જે શુક્તિ તેની સાથે તો નેત્રનો સંયોગસંબંધ છે, પણ રજતત્વ વિશેષણની સાથે સંયુક્તસમવાયસંબંધ નથી, કેમકે રજતત્વ તે રજતનો ધર્મ હોઇ રજત સાથેજ સમવાયસંબંધ રાખે છે, એટલે નેત્રનો રજત સાથે સંયોગ હોય તો રજતત્વની સાથે સંયુક્તસમવાયસંબંધ બને. પણ રજતવ્યક્તિ સાથે નેત્રના સંયોગનો અભાવ હોવાથી રજતત્વ સાથે નેત્રનો સંયુક્તસમવાયસંબંધ છે નહિ, એટલે રજતત્વવિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાનજ સંભવતું નથી.

૧૫૭

લૈકિક અને અલૈકિક સંનિકર્ષ.

આ ઉપર નૈયાયિક નીચે પ્રમાણે કહે છે. પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનનું કારણ જે વિષય અને ઇંદ્રિયનો સંબંધ તે બે પ્રકારનો છે: લૈકિક સંબંધ, અલૈકિક સંબંધ. સંયોગ આદિ ષટ્ પ્રકારનો સંબંધ તે લૈકિક છે, અને સામાન્યલક્ષણ, જ્ઞાનલક્ષણ, તથા યોગજધર્મલક્ષણ એ ત્રણ પ્રકારનો સંબંધ અલૈકિક સંબંધ છે. લૈકિક જે છ સંબંધ તેમનું નિરૂપણ, ઉદાહરણ-સહિત, પ્રત્યક્ષનિરૂપણપ્રસંગે કરેલું છે. જે ત્રણ અલૈકિક સંબંધ છે તેમનું ઉદાહરણ અને સ્વરૂપ આ પ્રકારે છે: જ્યાં એક ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય ત્યાં એટલા એકજ ઘટનો નેત્રથી સાક્ષાત્કાર થાય છે એમ નથી પણ ઘટત્વના આશ્રય એવા ઘટમાત્રનો નેત્રથી સાક્ષાત્કાર થાય છે. આમાં પણ નવીન મત પ્રમાણે તો નેત્રસંયુક્ત ઘટનો અને દેશાંતરવર્તિ અન્ય ઘટોનો સાક્ષાત્કાર એકી ક્ષણેજ થાય છે, પ્રાચીન મત પ્રમાણે નેત્રસંયુક્ત ઘટનો સાક્ષાત્કાર પ્રથમ ક્ષણે થાય છે; નવીન મતમાં જે એકી ક્ષણે નેત્રસંયુક્ત અને દેશાંતરસ્થ ઘટનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તે દ્વિતીય ક્ષણે થાય છે. ઉભયે મતમાં સાક્ષાત્કાર નેત્રજન્ય છે પણ સંબંધ ભિન્ન છે. આ બે મતમાં પ્રાચીન રીતિ સુગમ છે, તેથી તેનો વિસ્તાર જણાવીએ છીએ. પુરોવર્તિ ઘટ સાથે નેત્રનો સંયોગ થઇ "આ ઘટ" એવી રીતે એક ઘટનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. આ સાક્ષાત્કારનો હેતુ સંયોગસંબંધ છે, એટલે આ સાક્ષાત્કાર લૈકિક સંબંધજન્ય છે; એ સાક્ષાત્કારનો વિષય ઘટ અને ઘટત્વ છે. તેમાં ઘટ વ્યક્તિ છે તે વિશેષ્ય કહેવાય છે અને ઘટત્વ પ્રકાર કહેવાય છે. વિશેષણને પ્રકાર કહે છે. આ જ્ઞાનમાં પ્રકાર જે ઘટત્વ તે સારૂં ઘટમાં છે, એટલે પુરોવર્તિ ઘટના જ્ઞાનને કારણે નેત્ર ઇંદ્રિયનો સ્વજન્યજ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્ત્વ*સંબંધ સર્વ ઘટ સાથે છે. એ સંબંધથી કરીને સકલ ઘટનો નેત્રઇંદ્રિયજન્ય સાક્ષાત્કાર દ્વિતીય ક્ષણે થાય છે, અને એ સાક્ષાત્કારનો વિષય પુરોવર્તિ ઘટ પણ છે. કેમકે જેમ ઘટત્વવત્તા સર્વ ઘટમાં છે તેમ પુરોવર્તિ ઘટમાં પણ છે. અર્થાત્ પુરોવર્તિ ઘટગોચર એવાં બે જ્ઞાન થાય છે પ્રથમ ક્ષણે લૈકિક જ્ઞાન થાય છે, દ્વિતીય ક્ષણે અલૈકિક જ્ઞાન થાય છે. આમ જે સમજાય તે ઘટત્વવત્ત્વસંબંધ અલૈકિકસંબંધ છે; અલૈકિક સંબંધજન્ય જ્ઞાન પણ અલૈકિક છે. ઇંદ્રિયનો સર્વ ઘટ સાથે સ્વજન્યજ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્ત્વસંબંધ છે. જ્યાં નેત્રજન્ય સાક્ષાત્કાર એક ઘટનો થાય ત્યાં સ્વશબ્દ નેત્રનો બોધક છે, અને જ્યાં ત્વચાથી એક ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યાં સ્વશબ્દ ત્વચાનો બોધક છે, એમ જે ઇંદ્રિયથી એક વ્યક્તિનું જ્ઞાન થાય તે ઇંદ્રિયજન્ય એવો ઘટમાત્રનો અલૈકિક સાક્ષાત્કાર થાય છે. એક ઘટનો લૈકિક સાક્ષાત્કાર નેત્ર ઇંદ્રિયજન્ય થય તો પછી સકલ ઘટનો અલૈકિક સાક્ષાત્કાર ઇંદ્રિયજન્ય ન બને. નેત્રજન્ય એવું એક ઘટનું જ્ઞાન તેનાં વડે કરીને નેત્ર તેનાથી જન્ય 'આ ઘટ' એવું જ્ઞાન છે તેમાં પ્રકારીભૂત એટલે વિશેષણ જે ઘટત્વ

* સ્વ કહીએ નેત્ર તેથી જન્ય જે ઘટજ્ઞાન તેનો પ્રકાર જે ઘટત્વ તે ઘટત્વનું ઘટમાં રહેવાપણું એ સ્વજન્યજ્ઞાનપ્રકારીભૂતઘટત્વવત્ત્વ.

તદ્દના એટલે તે જ આધારતા તે સકલ ઘટને વિષે છે. એ પ્રકારે સકલ ઘટના જ્ઞાનનો હેતુ ઇન્દ્રિય સંબંધ છે. એક ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યારે નેત્રજન્ય જ્ઞાનનો પ્રકાર 'ઘટત્વ' એવો થાય છે. ઇન્દ્રિય જે સંબંધ તે તો પુરોવર્તિ ઘટના લૌકિક જ્ઞાનની પહેલાં સંભવતો નથી. માટે પ્રથમ ક્ષણે લૌકિક જ્ઞાન થાય છે, અને તે પછીના ક્ષણમાં અલૌકિક જ્ઞાન થાય છે. આ પ્રાચીન રીતિ છે. નવીન રીતિ પ્રમાણે તો એકજ જ્ઞાન સકલઘટગોચર થાય છે; પુરોવર્તિ અંશમાં તે જ્ઞાન લૌકિક છે, દેશાંતરસ્થ ઘટઅંશમાં અલૌકિક છે. પ્રસંગને લેઇ પ્રાચીન રીતિજ કહી છે, વિસ્તારના ભયથી નવીન રીતિ કહી નથી. આનું નામ સામાન્યલક્ષણ સંબંધ કહેવાય છે. સામાન્ય એવું નામ જાતિનું છે, એટલે સામાન્યલક્ષણ અર્થાત્ જાતિલક્ષણ કહેતાં જાતિ એજ જેનું સ્વરૂપ છે એવો આ સંબંધ છે. આથી સિદ્ધ એટલું થયું કે નેત્રજન્યજ્ઞાન પ્રકારીભૂત ઘટત્વ એમ કહેવાથી ઘટત્વ સિદ્ધ થાય છે; તેથી ઇન્દ્રિય સંબંધ સામાન્ય (જાતિ) રૂપ છે, અથવા ઘટત્વની અધિકરણતાને ઘટત્વત્વ કહીએ તો પણ સંબંધ તો સામાન્યલક્ષણજ થાય છે; કારણ કે અધિકરણતા એકધર્મ અનેક અધિકરણમાં સામાન્ય છે, અને આ સ્થાને અનેકમાં જે ધર્મ સમાન હોય તેનું નામ સામાન્ય છે, કેવળ જાતિ એટલોજ સામાન્ય શબ્દનો અર્થ નથી. આમ હોવાથી અનેક ઘટને વિષે ઘટત્વની જે અધિકરણતા તે પણ સમાનધર્મ હોવાથી સામાન્ય કહેવાય છે. ત્યારે એક વ્યક્તિ સાથે ઇન્દ્રિયના સંબંધ થતા ઇન્દ્રિયજન્ય જે વ્યક્તિ તેના સમાનધર્મવાળી સકલ વ્યક્તિ સાથે ઇન્દ્રિયનો સામાન્યલક્ષણ એ નામનો અલૌકિક સંબંધ હોવાથી વ્યવહિત અવ્યવહિત એવી સર્વ વસ્તુનો ઇન્દ્રિયજન્ય અલૌકિક સાક્ષાત્કાર બનાવે છે.

૬૨ જ્ઞાનલક્ષણઅલૌકિકસંનિકર્ષનું ઉદાહરણસહિત સ્વરૂપ આ પ્રમાણે છે. જ્યાં ઇન્દ્રિયયોગ્ય પદાર્થ સાથે ઇન્દ્રિયનો સંબંધ હોય અને ઇન્દ્રિયસંબંધકાલે તે ઇન્દ્રિયને અયોગ્ય એવા પદાર્થનું સ્મૃતિજ્ઞાન હોય ત્યાં ઇન્દ્રિયસંબદ્ધ પદાર્થ તથા સ્મૃતિગોચર પદાર્થ ઉભયનું એકજ્ઞાન થઇ જાય છે. આ સ્થાને જે પદાર્થની સ્મૃતિ હોય તે અંશે તો આ જ્ઞાન અલૌકિક છે, અને જ્યાં ઇન્દ્રિયસંબંધજન્ય હોય તેટલું જ્ઞાન લૌકિક છે. ઉદાહરણ. નેત્ર ઇન્દ્રિયનો ચંદન સાથે સંયોગ હોય તે કાલે સુગંધ એ ધર્મનું સ્મરણ થાય છે. અને નેત્રઇન્દ્રિયજન્ય પ્રત્યક્ષજ્ઞાન 'સુગંધી ચંદન' એવું થાય છે. આ જ્ઞાનમાં ચંદનવિષયકત્વ તે તો નેત્રજન્ય છે, અને ચંદનનો ધર્મ જે સુગંધ તેની સાથે વર્તતિ સંયુક્તસમવાયસંબંધ પણ છે તથાપિ સુગંધ પોતે નેત્રયોગ્ય નથી, ઘ્રાણયોગ્ય છે, એટલે નેત્રસંયુક્તસમવાયસંબંધે કરીને સુગંધવિષયક પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય નહિ. આમ એટલુંજ થઇ શકે કે નેત્ર વડે કરીને ચંદનવ્યક્તિનું અને નેત્રસંયુક્તસમવાયથી ચંદનત્વનું પ્રત્યક્ષ થઇ શકે; ચંદનના સુગંધ સાથે તો નવીન સંયુક્તસમવાયસંબંધ વિદ્યમાન છતાં પણ વિષયતા નથી. [illegible] 'સુગંધી ચંદન' એવું [illegible] અનુભવસિદ્ધ છે, ત્યારે ચંદનમાં જે સુગંધ એ ગુણ તેની [illegible] પણ સંબંધ, [illegible], [illegible] પણ [illegible] સુગંધ [illegible] કોઇ સંબંધ છે નહિ, [illegible] છે. તે તે [illegible] નથી; એને ચંદનનો સુગંધ પ્રત્યક્ષ અનુભવ હોય તેથીજ

નેત્રથી કરીને ચંદનનું 'સુગંધી ચંદન' એવું જ્ઞાન થાય છે; જેને ચંદનના સુગંધનો ઘ્રાણથી અનુભવ નથી તેને તો નેત્રનો ચંદન સાથે સંયોગ થતાં પણ 'સુગંધી ચંદન' એવું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી. આ પ્રકારે પૂર્વ અનુભવજન્ય જે સુગંધના સંસ્કાર તેનો અને સુગંધના પ્રત્યક્ષનો અન્વયવ્યતિરેક સંબંધ સમજાય છે; માટે 'સુગંધી ચંદન' એ ચાક્ષુષ જ્ઞાનનો હેતુ સુગંધીના અનુભવજન્ય સંસ્કાર અથવા સુગંધીની સ્મૃતિ તે છે એમ કહેવું જોઈએ. જો સુગંધસંસ્કારને અથવા સ્મૃતિને સુગંધપ્રત્યક્ષની સ્વતંત્ર કારણતા કહીએ તો 'સુગંધ' એ અંશમાં આ જ્ઞાન ચાક્ષુષજ્ઞાન કહી શકાય નહિ; અને અનુભવમાં તો એમ આવે છે કે ચંદન અને ચંદનની પેઠે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાન ચાક્ષુષ જ છે. માટે તે જ્ઞાનનો હેતુ જે સંસ્કાર કે સ્મૃતિ તેનો નેત્ર સાથે સંબંધ માનવો જોઈએ; અને નેત્રનો સંબંધ માનતાં તો સુગંધજ્ઞાન પણ નેત્રના સંસ્કાર અથવા સ્મૃતિરૂપ સંબંધથી જન્ય છે એટલે ચાક્ષુષ જ છે.

પરંતુ સંસ્કાર કે સ્મૃતિ જો નેત્રનિરૂપિત હોય તો નેત્રનો તેમની સાથે સંબંધ હોઈ શકે. જેમ ઘટનિરૂપિત સંયોગ ઘટનો સંબંધ કહેવાય છે, પટનિરૂપિત સંયોગ પટનો સંબંધ કહેવાય છે, તેમ સુગંધની સ્મૃતિ અથવા સુગંધના સંસ્કાર તે પણ નેત્રનિરૂપિત હોય તો નેત્રનો તેમની સાથે સંબંધ કહી શકાય. એમ ન હોય તો સુગંધના સંસ્કાર કે સુગંધની સ્મૃતિ સાથે નેત્રનો સંબંધ કહેવો સંભવે નહિ, માટે સંસ્કાર કે સ્મૃતિ કેવી રીતે નેત્રનિરૂપિત છે તે જણાવીએ છીએ. જ્યારે ચંદનનો સાક્ષાત્કાર થાય છે ત્યારે આત્મા સાથે સંયોગવાળા મનનો નેત્ર સાથે સંબંધ થાય છે, અર્થાત્ મન અને આત્માનો તેમ મન અને ચક્ષુનો સંયોગ ચંદનસાક્ષાત્કારનો હેતુ છે. જે કાળે આત્મસંયુક્ત મનનો નેત્ર સાથે સંયોગ થાય તે કાળે સુગંધની સ્મૃતિ અથવા સુગંધના સંસ્કાર આત્માને વિષે સમવાયસંબંધે કરીને રહેલા છે, અને તે સંસ્કારનો વિષય સુગંધ છે; એટલે સ્વસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત જ્ઞાન, અથવા સ્વસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત સંસ્કાર ચંદનના સુગંધ વિષે છે. કારણકે સ્વ કહેતાં જે નેત્ર તેની સાથે સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળું મન છે ને તેની સાથે સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળો આત્મા છે, એટલે આત્માને વિષે સમવેત કહેતાં સમવાયસંબંધથી વર્તમાન એવી સુગંધની સ્મૃતિ છે, અથવા સુગંધના સંસ્કાર આત્માને વિષે સમવાયસંબંધથી વર્તમાન છે. એટલે નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત સ્મૃતિજ્ઞાન અને નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત સંસ્કાર એ ઉભય નેત્રનિરૂપિત છે. નેત્રઘટિત સ્વાશ્રયવાળી આવી પરંપરા છે; એટલે નેત્રનો સંબંધ છે. આ પરંપરાસંબંધનું પ્રતિયોગી નેત્ર છે, અને તેનો અનુયોગી સુગંધ છે; કારણકે જેને વિષે સંબંધ હોય તે અનુયોગી છે (જેનો સંબંધ હોય તે પ્રતિયોગી છે.) અત્ર જણાવી જે સ્મૃતિરૂપ અથવા સંસ્કારરૂપ પરંપરા તેથી નેત્રનો જે સંબંધ તેનો વિષય સુગંધ છે, એટલે ઉક્ત સંબંધનો અનુયોગી સુગંધ છે. જ્ઞાનની અધિકરણતા તો વિષયને વિષે છે એ વાત અનુભવસિદ્ધ છે; એટલે આત્માની પેઠે વિષયે પણ જ્ઞાનનું અધિકરણ અને અનુયોગી કહેવાય. જેમ घटे ज्ञानं (ઘટને વિષે જ્ઞાન) એવો વ્યવહાર થાય છે ત્યાં 'ઘટવૃત્તિ જ્ઞાન' એવો એ વાક્યનો અર્થ થાય છે, તેમ વિષય પણ આત્માની પેઠે જ્ઞાનનો આધાર હોવાથી અ-

નુયોગી છે. પરંતુ ફેર એટલો છે કે આત્મા તો જ્ઞાનનો આધાર સમવાયસંબંધે કરીને છે, અને સુગંધાદિક વિષય જ્ઞાનના આધાર છે તે માત્ર વિષયતાસંબંધે કરીને છે. જે જ્ઞાનનો આધાર થાય તેજ સંસ્કારનો પણ આધાર થાય; કેમકે સંસ્કાર પૂર્વ અનુભવથી ઉપજે છે, અને પછીથી અનુભવના સમાન વિષયવાળાં સ્મૃતિ આદિક ઉપજાવે છે. માટે અનુભવ સંસ્કાર સ્મૃતિ એ ત્રણેનો આશ્રય, સમાન રીતે, વિષય થઇ શકે છે. આમ હોવાથી સુગંધગોચર સંસ્કાર પણ વિષયતાસંબંધે કરીને સુગંધમાં રહે છે, અને નેત્રપ્રતિયોગિક સંસ્કારનો અનુયોગી સુગંધ થાય છે.

આ પ્રકારે નેત્રનો સ્મૃતિરૂપ અથવા સંસ્કારરૂપ સંબંધ સુગંધ સાથે થાય છે, અને સંયોગસંબંધ ચંદનવ્યક્તિ સાથે તો છેજ, તેમજ સંયુક્તસમવાયસંબંધ ચંદનત્વ સાથે પણ છે, એટલે એ ત્રણેને વિષય કરવાવાળો, 'સુગંધી ચંદન' એવો ચાક્ષુષ સાક્ષાત્કાર થઇ શકે છે. એ વાક્યનો અર્થ એટલો છે કે ચંદન સુગંધવાળું છે. નેત્રે કરીને સુગંધ ચંદનત્વ અને ચંદન એમનો સાક્ષાત્કાર થાય ત્યાં ચંદનત્વ સાથે તો લૌકિક સંબંધ છે. સંયોગાદિક જે ષટ્ સંબંધ આગળ કહી ગયા છીએ તે લૌકિકસંબંધ છે, અને સ્મૃતિ તથા સંસ્કાર લૌકિક સંબંધથી ભિન્ન હોવાને લીધે અલૌકિક કહેવાય છે. જ્યાં ચંદન સાથે નેત્રનો સંબંધ થવાના કાળને વિષેજ સુગંધસ્મૃતિ અનુભવસિદ્ધ હોય ત્યાં સ્મૃતિરૂપ સંબંધ છે, અને સ્મૃતિનો અનુભવ ન હોય તો સંસ્કાર એજ સંબંધ છે. આ અલૌકિક સંબંધને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધ કહે છે. સ્મૃતિને અર્થે જ્ઞાનશબ્દનો પ્રયોગ તો પ્રસિદ્ધજ છે, ને સંસ્કાર પણ જ્ઞાનજન્ય હોઈ ઉત્તરજ્ઞાનનો જનક છે, એટલે જ્ઞાનનો સંબંધી હોવાથી જ્ઞાનશબ્દે કરીને કહી શકાય છે.

એમજ યોગીઓને, ઇંદ્રિયસંબદ્ધની પેઠેજ, ઇંદ્રિયથી વ્યવહિતનું પણ સાક્ષાત્ જ્ઞાન થાય છે. તે સ્થાને યોગાભ્યાસથી ઇંદ્રિયમાં વિલક્ષણ સામર્થ્ય આવેલું છે, એટલે ઇંદ્રિયનો જે સંબંધ તે યોગજધર્મ કહેવાય છે. આમાં થોડોક મતભેદ છે. જગદીશ્વર ભટ્ટાચાર્ય કહે છે કે જે ઇંદ્રિયને જે પદાર્થ યોગ્ય હોય તે ઇંદ્રિયથી તે પદાર્થનો સાક્ષાત્કાર થાય છે; યોગીને વ્યવહિતનો તેમજ ભૂતભાવિનો પણ ઇંદ્રિયજન્ય સાક્ષાત્કાર થાય છે; યોગી વિના અન્યને વર્તમાન એવા ઇંદ્રિયસંબંધીનોજ સાક્ષાત્કાર થાય છે; પણ જે ઇંદ્રિયને જે પદાર્થ યોગ્ય નથી તે ઇંદ્રિયથી તે પદાર્થનો સાક્ષાત્કાર તો યોગીને પણ બને નહિ; જેમકે રૂપજ્ઞાન નેત્રથીજ થાય છે રસનાદિકથી સંભવે નહિ અને કેટલાક ગ્રંથકારો એમ કહે છે કે યોગનો મહિમા અદ્ભુત છે; અભ્યાસના ઉત્કર્ષ અપકર્ષથી કરીને યોગજધર્મ વિલક્ષણ થાય છે; કોઈ કાળમાં તો અભ્યાસના ઉત્કર્ષથી એવો ધર્મ થાય છે કે એક ઇંદ્રિયથી યોગ્ય અયોગ્ય સકલનું જ્ઞાન થાય છે; કોઇમાં અભ્યાસના અપકર્ષથી યોગ્ય વિષયનાજ જ્ઞાનની શક્તિ રહે છે.

સર્વ પ્રકારે પણ યોગજધર્મથી વ્યવહિતનું જ્ઞાન થાય છે એટલે યોગજધર્મ પણ અલૌકિક સંબંધ છે.

૧૫૮

અનિર્વચનીયખ્યાતિપક્ષે ઉત્કર્ષનિકર્ષનો અનુવાદ.

આ રીતે દૃષ્ટિસૃષ્ટિ પક્ષ વિના અનિર્વચનીયખ્યાતિ પણ ઉત્કર્ષ પ્રકાર થાય છે, એટલે દેશાંતરસ્થ એવું જે રજત તેનો પણ શુક્તિને વિષે, અનિર્વચનીય રીતે, અધ્યાસ સમજાય છે. * જેમ સુગંધની સ્મૃતિ અને ચંદન સાથે નેત્રસંયોગ એટલું થતાં 'સુગંધી ચંદન' એવું જ્ઞાન-નેત્ર ઇન્દ્રિય-એકજ ઇન્દ્રિય થકી જેમ સુગંધ ને જ વિષયનું અનુસંધાન થાય છે, તેમ શુક્તિને વિષે રજતનું પ્રત્યક્ષ પણ થઈ શકે છે. દેશાંતરસ્થ રજતનો શુક્તિ સાથે સંયોગ થાય છે; શુક્તિવ્યક્તિ તે તો નેત્રયોગ્ય છે. રજતવ્યક્તિ યદ્યપિ પ્રત્યક્ષયોગ્ય છે તથાપિ જ્યાં વ્યક્તિનો આશ્રય જે વ્યક્તિ તે પ્રત્યક્ષયોગ્ય હોય ત્યાં વ્યક્તિ પ્રત્યક્ષયોગ્ય થાય છે. જ્યાં વ્યક્તિનો આશ્રય પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી ત્યાં વ્યક્તિ પણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, એવો નિયમ છે. આ સ્થળે રજતનો આશ્રય જે રજતવ્યક્તિ તે તો નેત્રથી વ્યવહિત છે, એટલે નેત્રયોગ્ય નથી. ત્યારે આ સ્થળે અનિર્વચનીય ભાસ પ્રાપ્ત થાય છે, અને જેમ 'સુગંધ'-અંશે ચંદનજ્ઞાન અલૌકિક છે તેમ 'આ રજત' એ જ્ઞાન પણ 'રજત'-અંશને વિષે અલૌકિક છે. પરંતુ આમાં એ-ભેદ રહે છે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાનમાં તો ચંદનવૃત્તિ સુગંધ ચંદનને વિષે ભાસે છે, પણ 'આ રજત' એ જ્ઞાનમાં ઇદં(આ) પદાર્થમાં કોઈ રૂપ નથી તેવું-અન્ય રજત ઇદંપદાર્થને વિષે ભાસે છે વળી ભેદ પણ વિશેષરૂપ છે. 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાનથી નેત્રને અયોગ્ય એવા 'સુગંધ'નું જ્ઞાન થાય છે, અને ચંદનની સાથે સામાન્યવિશેષનું પણ જ્ઞાન થાય છે; 'આ રજત' એ જ્ઞાનથી, રજતત્વ જે વ્યવહિત હોઈ નેત્રને અયોગ્ય છે તેનું જ્ઞાન તો સુગંધજ્ઞાનની પેઠે થાય છે, પણ ચાંદીનું વિશેષણ જે ચંદનત્વ તેના જ્ઞાનની પેઠે શુક્તિનું વિશેષણ જે શુક્તિત્વ તેનું જ્ઞાન થતું નથી. વળી ચંદનસંબંધરૂપ ઉપવિશેષણ સંબંધ આવ્યો એ જ્ઞાનમાં ભાસે છે, પણ શુક્તિના વિશિષ્ટતાને વિશિષ્ટ ભાસ ભાસતા નથી. આ પ્રકારે 'સુગંધી ચંદન' અને 'આ રજત' એ બે જ્ઞાન વચ્ચે ભેદ છે; અને એ ભેદને દૃષ્ટાંત એક પક્ષે છે, બીજું અપક્ષે છે. વળી દૃષ્ટિસૃષ્ટિ અને અધ્યાસ પક્ષની સ્મૃતિરૂપ સામગ્રી ઉભયે જ્ઞાનમાં સમાન છે, સામગ્રીના વિના ઉભય પ્રકારની વિલક્ષણતા સંભવતી નથી, તથાપિ સામગ્રીને વિષે દોષરહિત અને દોષસહિત= એમ વિલક્ષણતા છે. એટલે ઉભય વિલક્ષણતા સંભવે છે. 'સુગંધી ચંદન' એ સ્થળે જ્ઞાનલક્ષણાસંબંધની

* એવી શંકા કરી હતી કે અનવચ્છિન્ન ભાગમાં તો શુક્તિને વિષે રજતનું પ્રત્યક્ષ થાય છે ત્યારે દૃષ્ટિસૃષ્ટિ વિના પ્રત્યક્ષનો સંભવ માનવારૂપ દોષ આવે છે. એ દોષના પરિહાર માટે અનિર્વચનીયખ્યાતિ નિરૂપણ વૈદિક પક્ષરૂપમાં કહ્યું હવે સિદ્ધાન્તી પુનઃ, અનિર્વચનીયખ્યાતિ પણ શુક્તિરજતમાં રજતરૂપ પ્રત્યક્ષ વિરુદ્ધ નથી થતો એમ બતાવીને ઉપક્રમ કરે છે. (૧૬૦) પદમાં ઉપસંહારને અવતરણ કરે છે (૧૫૮–૧૫૯)

= દોષિત, દોષ રહિત થયું, દોષરહિત હોય થયું.

નિરૂપકતા નેત્રને છે, તેમ 'આ રજત' એ સ્થાને પણ મનઃસંયુક્તાત્મસમવેતજ્ઞાન સંબંધ છે; તેનું નિરૂપક નેત્ર છે ને તેનો વિષય જે રજતત્વ છે તે સ્મૃતિજ્ઞાનનો અનુયોગી છે, કેમકે જે વિષયનું જ્ઞાન થાય તે, વિષયના સંબંધે કરીને, જ્ઞાનનો અનુયોગી થાય છે. નેત્ર સાથે સંયોગવાળું હોવાથી મન નેત્રસંયુક્ત છે, તે મનની સાથે સંયુક્ત કહેતાં સંયોગવાળો જે આત્મા તેને વિષે સમવેતજ્ઞાન રજતત્વની જે સ્મૃતિ તે, વિષયતાસંબંધે કરીને, રજતત્વને વિષે છે. આ રીતે નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેત જ્ઞાનરૂપ સંબંધ નેત્રનો રજતત્વ સાથે છે એટલે નેત્રસંબદ્ધ રજતત્વનું ભ્રમજ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે.

અથવા જ્ઞાનરૂપ સંબંધ નહિ પણ જ્ઞાનની વિષયતારૂપ સંબંધ છે એટલે નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેતજ્ઞાનવિષયતાસંબંધ અલૌકિકસંબંધ છે. 'સુગંધી ચંદન' એ સ્થાને સંબંધરૂપ ઉક્ત વિષયતા સુગંધમાં છે, અને 'આ રજત' એ સ્થાને નેત્રસંયુક્તમનઃસંયુક્તાત્મસમવેતજ્ઞાન રજતત્વસ્મૃતિ છે, ને તેની વિષયતા રજતત્વને વિષે છે. આ પ્રકારે સંબંધમાં વિષયતા અંશ મેળવવાથી સંબંધના અનુયોગી સુગંધ અને રજતત્વ થઇ રહે છે એ સ્પષ્ટ છે. આ પ્રકારે અન્યથાખ્યાતિવાદ બરાબર સંભવે છે; નેત્રના સંબંધ વિના રજતત્વનું જ્ઞાન સંભવે નહિ એ દોષ જે કહ્યો હતો તે અન્યથાખ્યાતિમાં રહેતો નથી. રજતત્વરૂપ વિશેષણ સાથે નેત્રનો અલૌકિક સંબંધ અને શુક્તિરૂપ વિશેષ્ય સાથે લૌકિક સંબંધ માનીને અન્યથાખ્યાતિનો સંભવ કહ્યો છે.

૧૫૯

અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં દોષ.

ઉલટું અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં દોષ છે. અન્યથાખ્યાતિવાદી ભ્રમજ્ઞાનની કારણતા દોષને માને છે, અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદી રજતાદિક અનિર્વચનીય વિષયને અને તેના જ્ઞાનને કારણતા માને છે. અન્યથાખ્યાતિવાદમાં આ પ્રકારે લાઘવ સ્પષ્ટજ છે. વળી અનિર્વચનીયખ્યાતિનો નિર્વાહ પણ અન્યથાખ્યાતિ વિના થતો નથી; કહીંક અન્યથાખ્યાતિ માને છે, કહીંક અનિર્વચનીયખ્યાતિ માને છે; ત્યારે સર્વત્ર અન્યથાખ્યાતિજ માનવી યોગ્ય છે. સર્વત્ર અનિર્વચનીયખ્યાતિજ માનતાં તો અદ્વૈતવાદીને સ્વમતના ગ્રંથોથી વિરોધ થશે; તેમ કેવલ અનિર્વચનીયખ્યાતિથી નિર્વાહ થવાનો નથી. જ્યાં જ્યાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ સંભવતી નથી ત્યાં ત્યાં અદ્વૈત મતના ગ્રંથોમાં પણ અન્યથાખ્યાતિજ લખી છે. ઉદાહરણ. અનાત્મપદાર્થોમાં આત્મસ્વરૂપ સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે ત્યાં અનાત્મપદાર્થોને વિષે આત્મત્વની અનિર્વચનીય ઉત્પત્તિ કહેતાં તો 'અજન્મનો જન્મ થયો' 'નિત્યનો ધ્વંસ થયો' એ વાક્યોના જેવું આ કથન પણ વિરુદ્ધ કથન થશે; એટલે આત્મસત્તાની અનાત્મને વિષે પ્રતીતિ થાય છે એવી અન્યથાખ્યાતિજ સંભવે છે. અને એવાં સ્થાનોમાં અદ્વૈત ગ્રંથોને વિષે અન્યથાખ્યાતિજ લખી છે. વળી પરોક્ષભ્રમસ્થાને પણ અદ્વૈત ગ્રંથોમાં અન્યથાખ્યાતિજ કહી છે. તે સ્થાને તાત્પર્ય એવું છે કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન તો નિયમે કરીને વર્તમાનગોચર

થાય છે. જે વિષયનો પ્રમાતા સાથે સંબંધ હોય તે વિષયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ કહીએ છીએ. વ્યવહિત એવું જે રજત અને રજતત્વ તેનો પ્રમાતા સાથે સંબંધ સંભવતો નથી, એટલે પુરોવર્તિ પ્રદેશને વિષે રજતની સત્તાની અપેક્ષા રહે છે. પરોક્ષજ્ઞાન તો ભૂતનું તેમ અવિદ્યમાનનું પણ થાય છે, એટલે તેવા જ્ઞાનનો વિષય પ્રમાતા સાથે સંબંધવાળો જોઈએ એવી અપેક્ષા નથી, તેમ તેવો સંબંધ સંભવતો પણ નથી. કારણ કે જ્યાં અનુમાનપ્રમાણથી કે શબ્દપ્રમાણથી દેશાંતરસ્થ કાલાંતરસ્થનું યથાર્થજ્ઞાન થાય ત્યાં પણ ભિન્નદેશસ્થ ભિન્નકાલસ્થ જે પ્રમાતા તેની સાથે વિષયનો સંબંધ સંભવતો નથી. ભ્રમરૂપ પરોક્ષજ્ઞાનમાં તો પ્રમાતા સાથે વિષયનો સંબંધ સર્વથા અસંભવિત છે, એટલે પરોક્ષભ્રમસ્થલે અનિર્વચનીયખ્યાતિ નહિ પણ વિષયશૂન્ય દેશને વિષે વિષયની પ્રતીતિ રૂપ અન્યથાખ્યાતિજ છે. આ પ્રકારે બન્ને સ્થલે અન્યથાખ્યાતિ માનીને અપરોક્ષભ્રમમાં જ્યાં વ્યવહિતનો આરોપ હોય ત્યાંજ અનિર્વચનીયખ્યાતિ માની છે, અને જ્યાં પુરોવર્તિ દેશને વિષે અધિષ્ઠાનના સંબંધનો આરોપ હોય ત્યાં તો અન્યથાખ્યાતિજ માની છે, કેમકે અધિષ્ઠાનગોચરવૃત્તિ થાય ત્યારે આરોપિત વસ્તુનો પ્રમાતા સાથેનો સંબંધ અન્યથાખ્યાતિ માનતાં પણ સંભવે છે; અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ નિષ્પ્રયોજન છે. આ પ્રકારે અદ્વૈતવાદીના મતમાં પણ એક અનિર્વચનીયખ્યાતિથી નિર્વાહ થતો નથી અને અન્યથાખ્યાતિ કહીં કહીં પણ માન્યા પછી અનિર્વચનીયખ્યાતિનો સ્વીકારજ નકામો છે. વળી જ્યાં વ્યવહિતનો આરોપ છે, શુક્તિરજતસ્થાને અને પ્રત્યક્ષભ્રમ થાય છે ત્યાં અદ્વૈતવાદીએ અન્યથાખ્યાતિનો અસંભવ કહ્યો છે, પણ તે સ્થાને એ, ઉક્ત પ્રકારે, જ્ઞાનલક્ષણસંબંધ સંભવે છે એટલે અન્યથાખ્યાતિજ યોગ્ય છે. આ પ્રકારે અન્યથાખ્યાતિથી પ્રત્યક્ષભ્રમનો પણ સંભવ સિદ્ધ થવાથી, અનિર્વચનીયખ્યાતિનો અંગીકાર પ્રયોજનશૂન્ય અને ગૌરવદોષદૂષિત કરે છે.

૧૬૦

ઉક્તદોષપરિહારપૂર્વક ભ્રમજ્ઞાનની ઇન્દ્રિયઅજન્યતા.

આ અને એવા અનંત નિરર્થક પ્રલાપો નૈયાયિકો વિવેકના અભાવને લીધે કરે છે; કારણ કે સામાન્યલક્ષણાદિક જે સંબંધોને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના હેતુ માન્યા તેજ અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. જેને એક ઘટનું નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય તેને પૂછીએ કે તને કેટલા ઘટોનો સાક્ષાત્કાર થયો છે ? તો આવો પ્રશ્ન સાંભળનાર ઉત્તર એજ કહેશે કે મારા નેત્રની સામે એકજ ઘટ છે, પછી કેટલા ઘટોનો સાક્ષાત્કાર થયો એ પ્રશ્નજ અવિવેકથી થયો છે. આવો જે ઉપાલંભ પ્રશ્ન સાંભળનાર કહે છે તે નૈયાયિકની રીતિથી, લૌકિક અલૌકિક ભેદ કરીને ખાસ ઘટના પ્રત્યક્ષની સામગ્રી સિદ્ધ હોવાથી, સંભવતો નથી; ઉલટું તેણે એ પ્રકારે ઉત્તર કરવું જોઈએ કે એક ઘટનું લૌકિક ચાક્ષુષ થયું છે, અને અલૌકિક ચાક્ષુષ સર્વ ઘટનું થયું છે. પણ આ પ્રકારે વ્યવહિત ઘટોનો સાક્ષાત્કાર સાંભળી સર્વના હૃદયમાં

વિસ્મય થાય છે, માટે સામાન્યલક્ષણ સંબંધે કરીને સાક્ષાત્કાર માનવો તે સર્વલોકવિરુદ્ધ છે, તેમ સર્વશાસ્ત્રવિરુદ્ધ છે પરંતુ એટલું માત્ર સંભવે છે કે એક ઘટનો સાક્ષાત્કાર થતાં ઘટાંતરની સજાતીયતાને લેઈ ઘટાંતરનાં સ્મૃત્યાદિક થઈ શકે. એમજ જ્ઞાનલક્ષણસંનિકર્ષે કરીને 'સુગંધી ચંદન' એ પ્રકારે ચંદનનું સુગંધપર્યંતનું ચક્ષુથી પ્રત્યક્ષ થાય છે એવું નૈયાયિકો કહે છે તે પણ વિરુદ્ધ છે. કારણ કે જેને ચંદનનો સાક્ષાત્કાર થાય છે તેને પૂછીએ કે 'શું દીઠું?' ત્યારે તે એમજ કહે કે 'સુગંધી ચંદન' દીઠું, તથાપિ વિવેચનપૂર્વક તેને પુનઃ પૂછીએ કે ચંદનમાં સુગંધ છે એ જ્ઞાન શી રીતે થયું? ત્યારે જ્ઞાન પામનારો કહેશે કે આ ચંદન શ્વેત છે માટે એમાં સુગંધ છે, રાતા ચંદનમાં સુગંધ હોતો નથી, શ્વેતમાત્રમાંજ ગંધ હોય છે; એમ સુગંધજ્ઞાન અનુમાનજન્ય છે એવાં સૂચક વાક્યો તે બોલશે; કદી પણ એમ નહિ કહે કે નેત્રથી મને સુગંધનો સાક્ષાત્કાર થયો છે. આમ હોવાથી સુગંધનું જ્ઞાન નેત્રજન્ય પ્રત્યક્ષરૂપ નહિ પણ સુગંધઅંશે એ જ્ઞાન અનુમિતિ છે, ચંદનઅંશે પ્રત્યક્ષ છે. 'સુગંધી ચંદન' એવું વાક્ય પ્રયોજનાર ચંદન દ્રષ્ટાને પૂછીએ કે આ ચંદનમાં અલ્પ ગંધ છે કે ઉત્કટ ગંધ છે? ત્યારે તે ઉત્તર કહેશે કે નેત્રથી શ્વેત ચંદન પ્રતીત થાય છે એટલે ગંધસામાન્યની અનુમિતિ થાય છે, ગંધનું પ્રત્યક્ષ હોય તો ગંધના ઉત્કર્ષ અપકર્ષનું જ્ઞાન થાય, અર્થાત્ ગંધના ઉત્કર્ષ અપકર્ષનું જ્ઞાન તો નાસિકાથી સુંઘ્યા વિના થાય નહિ, નેત્રથી તો શ્વેત ચંદનનુંજ જ્ઞાન થાય છે, ને તેથી ગંધસામાન્યનું જ્ઞાન ઉપજે છે એટલે કે સુગંધના જ્ઞાનની અનુમિતિ થાય છે, પ્રત્યક્ષ થતું નથી. જે ઇંદ્રિયથી રૂપ, રસ, ગંધ, સ્પર્શ, શબ્દ, એમનું જ્ઞાન થાય છે તેજ ઇંદ્રિયથી તેમના તેમના ઉત્કર્ષ અપકર્ષનું જ્ઞાન થાય છે એવો નિયમ છે; જો નેત્ર ઇંદ્રિયથી ગંધનું જ્ઞાન થતું હોત તો ગંધના ઉત્કર્ષ અપકર્ષનું જ્ઞાન પણ નેત્રથી થાત. એટલે ચંદનને વિષે સુગંધનું જ્ઞાન અનુમિતિરૂપ છે, પ્રત્યક્ષ નથી. અનુમિતિજ્ઞાને કરીને તો ઉત્કર્ષ અપકર્ષની અપ્રતીતિ અનુભવસિદ્ધ છે; ધૂમથી વહ્નિનું જ્ઞાન થાય છે ત્યાં વહ્નિના અલ્પત્વ મહત્ત્વનું જ્ઞાન થતું નથી. જો નૈયાયિક એમ કહે કે લૌકિકસંબંધજન્ય પ્રત્યક્ષથી વિષયના ઉત્કર્ષ અપકર્ષ ભાસે છે, અલૌકિકથી વિષયનો સામાન્ય ધર્મ ભાસે છે, વિશેષ ધર્મ ભાસતો નથી તો તે કહેવું પણ અસંગત છે. સામાન્ય ધર્મથી તો પરોક્ષજ્ઞાને કરીને પણ વિષયનો પ્રકાશ સંભવે છે, અપ્રસિદ્ધ સંબંધથી અપ્રસિદ્ધ પ્રત્યક્ષ કલ્પના કરવી નિષ્પ્રયોજન છે; વિશેષરૂપે કરીને સુગંધનો પ્રકાશ થતો નથી, સામાન્યરૂપે સુગંધનો પ્રકાશ છે. એમ સુગંધનું જ્ઞાન નેત્રથી થાય છે, આવું નૈયાયિકનું જે વચન તેથી સિદ્ધ એ થાય છે કે નેત્રથી શ્વેત ચંદનનો સાક્ષાત્કાર થતાંજ સુગંધનું સામાન્યજ્ઞાન અનુમિતિરૂપ થાય છે; તે અનુમિતિનું પ્રયોજક, ચંદનની શ્વેતતાના જ્ઞાનદ્વારા નેત્ર છે; અર્થાત્ સુગંધનું જ્ઞાન નેત્રજન્ય નથી પણ અનુમિતિ છે. જો નૈયાયિક એમ કહે કે યદ્યપિ નેત્રજન્ય સુગંધજ્ઞાન ઉત્કર્ષ અપકર્ષને પ્રકાશતું નથી એટલે અનુમિતિ જેવું છે તથાપિ અનુમિતિરૂપ સંભવતુંજ નથી; કેમકે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાન એક છે, બે નથી, અને એકજ જ્ઞાનને સુગંધઅંશે અનુમિતિ તથા ચંદનઅંશે પ્રત્યક્ષ કહી અનુમિતિત્વ પ્રત્યક્ષત્વ એવા વિરોધી ધર્મ એક જ્ઞાનમાં માનવા એ ઠીક નથી;

માટે હવે આંઈ પ્રત્યક્ષ છે એમ કહેવું ઉચિત છે. આ કહેવું પણ સમજવું નથી કેમકે તમારા પક્ષમાં જેમ એક જ્ઞાનને વિષે ચૈતિકત્વ અચૈતિકત્વ એવા વિરુદ્ધ ધર્મનો સમાવેશ છે તેમ અનુમિતિત્વ પ્રત્યક્ષત્વનો એક જ્ઞાનમાં સમાવેશ સંભવે છે. વળી પ્રત્યક્ષત્વ અનુમિતિત્વનો વિરોધ તો ન્યાયશાસ્ત્રના સંસ્કારવાળાની પ્રતીતિમાં આવે, પણ ચૈતિકત્વ અચૈતિકત્વનો વિરોધ જે પરસ્પરાભાવરૂપ છે તે તો સર્વને ભાસે છે. પ્રતિયોગી અભાવનો પરસ્પર વિરોધ છે, એટલે નૈયાયિકો લોકપ્રસિદ્ધ વિરોધનો એકમાં સમાવેશ માને છે. અર્થાત્ વિરોધી પદાર્થોનો સમાવેશજ નથી, એમ નૈયાયિક પોતાના પક્ષમાં કહે તો તે કહેવું નિર્યુક્તિમૂલક છે.

વેદાન્તમાં તો અંતઃકરણની વૃત્તિરૂપ જ્ઞાન સાંશ હોવાથી એક વૃત્તિને વિષે, અંશભેદ કરીને, વિરોધી ધર્મોનો સમાવેશ સંભવે છે. ન્યાયમતમાં તો જ્ઞાન જન્ય છે પણ દ્રવ્ય નથી એટલે સાંશ નથી, અને નિરંશ જ્ઞાનને વિષે વિરોધી ધર્મોનો સમાવેશ અનુચિત છે. માટે ' સુગંધી ચંદન ' એ જ્ઞાન સુગંધઅંશે અનુમિતિ છે, અને ચંદનઅંશે પ્રત્યક્ષ છે. અથવા જ્ઞાનનું ઉપાદાન જે અંતઃકરણ તે સાંશ છે એટલે અંતઃકરણના પરિણામરૂપ બે જ્ઞાન છે; સુગંધિ એ જ્ઞાન અનુમિતિરૂપ છે, ચંદન એ જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. આ બન્ને પરિણામ એક કાલે થાય છે, એટલે તે જ્ઞાનનું ભિન્ન કરી પણ ભાસવું નથી. આ પ્રકારે ' સુગંધી ચંદન ' એ જ્ઞાન સુગંધ અંશે પ્રત્યક્ષ નથી.

પરંતુ આ જ્ઞાનને કોઈ પણ પ્રકારે કરીને અલૌકિક સંબંધજન્ય માનીએ તો પણ ' આ રૂપું ' એ ભ્રાંતિ જ્ઞાન તો ઉક્ત રીતિથી સમજવો નથી; કારણ કે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ અને રજતત્વની સ્મૃતિ એથી થયું જે ' આ રજત ' એવું જ્ઞાન તેમાં નેત્રસંબંધ અને સ્મૃતિની કારણતા માનનારને પૂછવાનું કે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ થતાં શુક્તિ અને રજતને સાધારણ એવો જે ચાકચિક્ય ધર્મ તદ્વિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાન થયે સાદૃશ્યજ્ઞાન થઈ રજતની સ્મૃતિ થાય તે પછી ભ્રમ થાય છે ! અથવા શુક્તિના સામાન્ય જ્ઞાનની પહેલાંજ, એટલે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંબંધ થાય તે કાલેજ, રજતત્વવિશિષ્ટ રજતની સ્મૃતિ થઈને ' આ રજત ' એવો ભ્રમ થઈ જાય છે ! જો પ્રથમ પક્ષ અંગીકાર કરો તો તે સંભવે નહિ. કેમકે પ્રથમ શુક્તિનું સામાન્યજ્ઞાન, તે પછી રજતત્વવિશિષ્ટ રજતની સ્મૃતિ, અને તે પછી રજતભ્રમ આ પ્રકારે જો ત્રણ જ્ઞાન ક્રમે થાય તો તે અનુભવથી વિરુદ્ધ છે; કારણ કે ' આ રજત ' એવી એક જ પ્રતીતિ થાય છે. બીજા પક્ષનો અંગીકાર કરો તો તે પણ સંભવતો નથી. જ્ઞાનમાત્ર ચૈતન્યરૂપ સ્વપ્રકાશ છે; ઇન્દ્રિયજ્ઞાન ક્ષણિક છે; કોઈ પણ જ્ઞાન કોઈ પણ કાલે અજ્ઞાત હોય એવું નથી; આ વાતનું અનુભવ પ્રસિદ્ધ છે. ત્યારે શુક્તિ અને નેત્રનો સંબંધ થયાને કાલેજ રજતની સ્મૃતિ થાય તો તે સ્મૃતિનો પ્રકાશ થવો જોઈએ (તે સ્મૃતિનું જ્ઞાન હોવું જોઈએ) સ્મૃતિને વિષે ચૈતન્યનો સ્વપ્રકાશ છે, અને શુક્તિજ્ઞાનનો પ્રકાશ કાંઈ ભાસતો અનુભવ છે. એટલે સ્મૃતિનો અનુભવ થવો જોઈએ. નૈયાયિકને કદાપિ એમ પૂછે કે શુક્તિને વિષે ' આ રજત ' એ ભ્રમની પૂર્વે સ્મૃતિને વિષે રજતસ્મૃતિનો તો અનુભવ થતો નથી જો તે થતું

વક્તા હશે તો અવશ્ય એમ કહેશે કે અનુભવ નથી થતો. આમ છે એટલે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થાય તે કાલને વિષે, અર્થાત્ ભ્રમથી પહેલાં, રજતની સ્મૃતિ સંભવતી નથી.

અને જો એમ કહે કે રજતાનુભવજન્ય, રજતગોચર, સંસ્કારસહિત નેત્રના સંયોગથી રજતભ્રમ છે; સંસ્કારગુણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી, પણ અનુમેય છે; માટે ઉક્તદોષ રહેતો નથી; તો પૂછવાનું કે ઉદ્‌બુદ્ધ સંસ્કાર ભ્રમના જનક છે; કે ઉદ્‌બુદ્ધ અનુદ્‌બુદ્ધ ઉભય ભ્રમના જનક છે? ઉભયને જનકતા કહો તો સંભવતી નથી. કેમકે અનુદ્‌બુદ્ધ સંસ્કારથી સ્મૃત્યાદિ જ્ઞાન કદી પણ બને નહિ. જો અનુદ્‌બુદ્ધથી પણ સ્મૃતિ થતી હોય તો અનુદ્‌બુદ્ધ સંસ્કાર તો સર્વના સર્વને સર્વદા હોય છે એટલે સર્વદા સ્મૃતિજ રહેવી જોઇએ. માટે સ્મૃતિ તો ઉદ્‌બુદ્ધ સંસ્કારબીજ થાય છે; એમજ ભ્રમજ્ઞાન પણ ઉદ્‌બુદ્ધ સંસ્કારબીજ સંભવે છે. ત્યારે ઉદ્‌બુદ્ધ સંસ્કારજ ભ્રમના જનક થાય છે એમ કહો તો તે પણ સંભવતું નથી, કેમકે સંસ્કારનાં ઉદ્‌બોધક દર્શનાદિક છે, એટલે શુક્તિ સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં ચાકચિક્યવિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાન થતાં રજતગોચર સંસ્કારનો ઉદ્‌બોધ સંભવે છે, નેત્ર અને શુક્તિનો સબંધ થાય તે કાલને વિષે રજતગોચર સંસ્કારનો ઉદ્‌બોધ સંભવતો નથી. ત્યારે આવો ક્રમ માનવો પડશેઃ પ્રથમ ક્ષણે નેત્રસંયોગ, દ્વિતીય ક્ષણે ચાકચિક્યવિશિષ્ટ શુક્તિનું જ્ઞાન, તે પછી સંસ્કારનો ઉદ્‌બોધ, અને તે પછીને ક્ષણે રજતભ્રમ. આ પ્રકારે નેત્રસંયોગ પછી ચતુર્થક્ષણે ભ્રમજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સિદ્ધ થઇ એ વાત અનુભવથી વિરુદ્ધ છે. નેત્રસંયોગથી અવ્યવહિત એવા ઉત્તરક્ષણને વિષે ચાક્ષુષજ્ઞાન થાય છે, અને તેવોજ અનુભવ થાય છે, માટે ઉક્ત રીતિ અસંગત છે.

વળી ઉક્ત રીતિથી શુક્તિનાં બે જ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે. એક તો સંસ્કારનો ઉદ્‌બોધ કરનાર સામાન્યજ્ઞાન અને બીજું સંસ્કારજન્ય ભ્રમજ્ઞાન. આ રીતે શુક્તિનાં બે જ્ઞાન પણ અનુભવસિદ્ધ નથી. નેત્રસંયોગ થતાંજ 'આ રજત' એવું એકજ જ્ઞાન અનુભવસિદ્ધ છે, માટે રજતાનુભવજન્ય સંસ્કારસહિત નેત્રસંયોગથી 'આ રજત' એવો ભ્રમ થાય છે એ કહેવું પણ સંભવતું નથી.

'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાનને અલૌકિક પ્રત્યક્ષ માનીએ તો પણ 'આ રજત' એ જ્ઞાન તો જ્ઞાનલક્ષણ અલૌકિક સંબંધજન્ય સંભવે નહિ. કેમકે 'સુગંધી ચંદન' એ જ્ઞાન થતાં સુગંધના ઉત્કર્ષ અપકર્ષનો સંશય થઇ શકે છે, અર્થાત્ સુગંધના ઉત્કર્ષ અપકર્ષના નિશ્ચયરૂપ પ્રાકટ્ય અલૌકિક જ્ઞાનથી થતું નથી એમ સ્વીકારવું જોઇએ. જો અલૌકિક જ્ઞાનથી પણ વિષયનું પ્રાકટ્ય થાય તો સુગંધના અપકર્ષાદિકનો સંદેહ સંભવે નહિ. અને 'આ રજત' એવા ભ્રમમાં તેમજ સત્ય રજતની 'આ રજત' એવી પ્રમામાં રજતની પ્રકટતા સમાન છે, કેમકે જો ભ્રમસ્થલે પણ રજતની પ્રકટતા ન હોય તો રજતનાં પરિમાણાદિક વિષે સંદેહ થવો જોઇએ, જે થતો નથી. માટે ભ્રમજ્ઞાનથી રજતની પ્રકટતા થાય છે, અને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધજન્ય જ્ઞાનથી વિષયની પ્રકટતા થતી નથી; એટલે 'આ રજત' એ ભ્રમજ્ઞાનનો હેતુ જ્ઞાનલક્ષણસંબંધ નથી.

અને વિચાર કરી જોઇએ તો જ્ઞાનાખ્યસંબંધ કદી પણ સંભવતો નથી. જ્ઞાનલક્ષણસં-

ભ્રમરૂપી અલૌકિક પ્રત્યક્ષ થાય છે એ પક્ષનો નિષ્કર્ષ એટલોજ છે કે જ્યાં એક પદાર્થની અનુભવજન્ય સ્મૃતિ હોય કે તે પદાર્થના અનુભવજન્ય સંસ્કાર હોય, અને બીજા પદાર્થ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ હોય, ત્યાં ઇંદ્રિયસંબદ્ધ પદાર્થને વિષે સ્મૃતિગોચર અથવા સંસ્કારગોચર પદાર્થની પ્રતીતિ થાય છે. ઇંદ્રિયસંબદ્ધ પદાર્થ તો વિશેષ્યરૂપે પ્રતીત થાય છે, અને સ્મૃતિગોચર પદાર્થ વિશેષણરૂપે પ્રતીત થાય છે. 'સુગંધી ચંદન' આ જ્ઞાનમાં નેત્રરૂપ-ઇંદ્રિય સાથે સંબદ્ધ જે ચંદન તે વિશેષ્ય છે, અને સ્મૃતિગોચર જે સુગંધ તે વિશેષણ છે. એમજ 'આ રજત' એ ભ્રમજ્ઞાનમાં પણ ઇંદ્રિયસંબદ્ધ જે શુક્તિ તે વિશેષ્ય છે, અને સ્મૃતિગોચર અથવા સંસ્કારગોચર રજતત્વ તે વિશેષણ છે, વિશેષણ વિશેષ્ય ઉભયનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષ છે. જો આ પક્ષનો અંગીકાર કરીએ તો અનુમાનપ્રમાણનોજ ઉચ્છેદ થઇ જશે. કેમકે 'પર્વત વન્હિમાન્ છે' એવી અનુમિતિ અનુમાનપ્રમાણે કરીને થાય છે. હેતુને વિષે સાધ્યની જે વ્યાપ્તિ તેના સ્મરણથી અથવા સાધ્યની વ્યાપ્તિના ઉદ્બુદ્ધ સંસ્કારોથી અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે, એ વાત અનુમાન નિરૂપણમાં કહેલી છે, સાધ્યની વ્યાપ્તિની સ્મૃતિ થાય ત્યારે વ્યાપ્તિનિરૂપક સાધ્યની પણ સ્મૃતિ થાય છે. અર્થાત્ પર્વત સાથે નેત્રનો સંયોગ અને વન્હિની સ્મૃતિ તેનાથી 'પર્વત વન્હિમાન્ છે' એવા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનોજ જ્યાં સંભવ છે ત્યાં પક્ષને વિષે સાધ્યનો નિશ્ચય કરાવનાર અનુમિતિજ્ઞાનજનક અનુમાનપ્રમાણનો અંગીકાર કેવલ નિષ્ફલ છે. અને ગૌતમકણાદકપિલાદિક સર્વજ્ઞકૃત સૂત્રોમાં તો અનુમાનપ્રમાણને પ્રત્યક્ષથી ભિન્ન કહ્યું છે; જો એ પ્રમાણજ નિષ્પ્રયોજન હોત તો સૂત્રોમાં કહત નહિ. માટે અનુમાનનું પ્રયોજન જેનાથી સિદ્ધ થઇ રહે છે એવું જ્ઞાનરૂપ સંબંધજન્ય અલૌકિક પ્રત્યક્ષ મિથ્યા છે.

અન્યથાખ્યાતિવાદી એમ કહે કે પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની વિષયતા કરતાં અનુમિતિજ્ઞાનની વિષયતા વિલક્ષણ છે, ને એટલાજ કારણથી પ્રત્યક્ષના વિષયમાં પરિમાણાદિકની શંકા થતી નથી, અનુમિતિના વિષયમાં પરિમાણાદિકનો સંદેહ થાય છે; આ પ્રકારે પરોક્ષતા અપરોક્ષતારૂપ વિષયતાનો ભેદ અનુમિતિજ્ઞાન અને પ્રત્યક્ષજ્ઞાનના ભેદને સીધોજ થાય છે; અર્થાત પરોક્ષતારૂપ વિષયતાનું સંપાદક જ્ઞાન પ્રત્યક્ષજ્ઞાન નથી પણ અનુમિતિજ્ઞાન છે, અને તેનો હેતુ અનુમાનપ્રમાણ છે;-આવું કહે તો તે પણ સંભવતું નથી. કેમકે અલૌકિક પ્રત્યક્ષની જે વિષયતા તે અનુમિતિથી વિલક્ષણ છે, પરંતુ 'સુગંધી ચંદન' ઇત્યાદિક જ્ઞાન સુગંધઅંશે અલૌકિક છે ત્યાં સુગંધનું જ્ઞાન અનુમિતિની સમાન છે. જેમ અનુમિતિજ્ઞાનના વિષયમાં ઉત્કર્ષાદિક અનિર્ણીત રહે છે તેમ સુગંધના ઉત્કર્ષાદિક પણ અનિર્ણીતજ છે. એટલે અલૌકિક પ્રત્યક્ષની વિષયતાનો અનુમિતિની વિષયતાથી ભેદ નથી. ભ્રમરૂપ અલૌકિક પ્રત્યક્ષની વિષયતા રજતાદિકને વિષે છે, તેનો તો યદ્યપિ અનુમિતિની વિષયતાથી ભેદ અનુભવસિદ્ધ છે, ને તેજ કારણથી રજતની અલ્પતાદિકનો સંદેહ થતો નથી, તથાપિ જ્ઞાનલક્ષણસંબંધજન્ય અલૌકિક પ્રત્યક્ષપ્રમાની જે વિષયતા તેનાથી આ વિષયતાનો ભેદ નથી. જેમ અનુમિતિના વિષયને વિષે અપરોક્ષત્વ છે, તેમજ અલૌકિક પ્રત્યક્ષપ્રમાના વિષય ગંધને વિષે પણ અપરોક્ષત્વ છે. એટલે પર્વતને વિષે વન્હિનો જે પ્રકાશ તે જ્ઞાનલક્ષણ સંબંધે કરી અલૌકિક પ્રત્યક્ષથી સંભવે છે. અને અનુમિતિજ્ઞાન વાસ્તે અનુમાનપ્રમાણ માનવું

વ્યર્થ છે. પણ અનુમાનપ્રમાણ તો સર્વજ્ઞવચનસિદ્ધ છે. એટલે અનુમાનની વ્યર્થતા સંપાદન કરનાર અલૌકિક પ્રત્યક્ષજ અસિદ્ધ છે.

એમ જે કહ્યું કે વિલક્ષણ વિષયતાનું સંપાદક અનુમિતિજ્ઞાન છે, ને તેનો હેતુ અનુમાનપ્રમાણ છે તે વ્યર્થ ન કહેવાય, તે કહેવું પણ અસંગત છે. કારણ કે જ્યાં જ્યાં અનુમાનપ્રમાણથી અનુમિતિ થાય છે ત્યાં ત્યાં સર્વત્ર અલૌકિકપ્રત્યક્ષની સામગ્રી હોય છે. પર્વતને વિષે વન્હિનું જ્ઞાન થતા પૂર્વે ધૂમદર્શન અને વ્યાપ્તિજ્ઞાન એ અનુમિતિની સામગ્રી છે, તેમજ પર્વત સાથે નેત્રનો સંબંધ અને વન્હિની સ્મૃતિ એની અલૌકિક પ્રત્યક્ષની પણ સામગ્રી છે. ઉભયે જ્ઞાનની સામગ્રી વિદ્યમાન છે. ત્યારે પર્વતને વિષે વન્હિનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થશે, અનુમિતિજ્ઞાન થશે નહિ. એટલે અનુમાનપ્રમાણ વ્યર્થજ છે ન્યાયશાસ્ત્રનો નિષ્કર્ષિત અર્થ એમ છે કે જ્યાં એકગોચર અનુમિતિસામગ્રીનો અને અપરગોચર પ્રત્યક્ષસામગ્રીનો સમાવેશ હોય ત્યાં અનુમિતિસામગ્રી પ્રબલ છે. જેમકે પર્વત સાથે નેત્રનો સંયોગ થતાં પ્રત્યક્ષની સામગ્રીનો તેમ વન્હિની અનુમિતિની સામગ્રીનો સમાવેશ છે ત્યાં વન્હિની અનુમિતિ થાય છે, પર્વતનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થતું નથી. જ્યાં ધૂમ સાથે અને વન્હિ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય અને ધૂમ સાથે વન્હિની વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન હોય ત્યાં વન્હિની અનુમિતિની સામગ્રી છે, અને વન્હિના પ્રત્યક્ષની પણ સામગ્રી છે, એટલે સમાનગોચર ઉભયજ્ઞાનની સામગ્રી છે ત્યાં તો પ્રત્યક્ષસામગ્રીજ પ્રબલ છે, એટલે વન્હિનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થાય છે, અનુમિતિ થતી નથી. વળી પુરુષને વિષે 'આ પુરુષ છે કે નહિ' એવો સંદેહ થઇને 'પુરુષત્વવ્યાપ્ય કરાદિમાન્ આ છે' એવું પ્રત્યક્ષરૂપ પરામર્શજ્ઞાન હોય, અને પુરુષ સાથે નેત્રનો સંયોગ હોય, ત્યાં પરામર્શ છે તે પુરુષની અનુમિતિની સામગ્રી છે, અને નેત્રસંયોગ છે તે પુરુષના પ્રત્યક્ષની સામગ્રી છે; એ ઠેકાણે પુરુષનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થાય છે, અનુમિતિ થતી નથી. આ ઉપરથી સિદ્ધ છે કે એક વિષયને વિષે ઉભય જ્ઞાનની સામગ્રી હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષસામગ્રી પ્રબલ છે. અર્થાત્ વન્હિની અનુમિતિની સામગ્રી છતાં પણ અલૌકિકસંબંધરૂપ સામગ્રીથી વન્હિનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થશે. આ પ્રકારે જ્ઞાનલક્ષણ અલૌકિકસંબંધથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ માનતાં અનુમાનપ્રમાણ વ્યર્થ છે.

નૈયાયિક એમ કહે કે યદ્યપિ ભિન્ન વિષય હોય ત્યાં પ્રત્યક્ષસામગ્રીથી અનુમિતિસામગ્રી પ્રબલ છે, સમાનવિષય હોય ત્યાં અનુમિતિસામગ્રીથી પ્રત્યક્ષસામગ્રી પ્રબલ છે, તથાપિ સમાનવિષય હોય તો એ લૌકિક પ્રત્યક્ષની સામગ્રી અનુમિતિસામગ્રીથી પ્રબલ છે, અને અલૌકિક પ્રત્યક્ષની સામગ્રી તો સર્વત્ર અનુમિતિની સામગ્રીથી દુર્બલજ છે; એટલે પર્વતને વિષે વન્હિની અનુમિતિની સામગ્રીથી અલૌકિક પ્રત્યક્ષની સામગ્રીનો બાધ થતાં અનુમાનપ્રમાણ નિષ્ફલ થઇ જતું નથી. આવું કહેવું પણ યોગ્ય નથી. કારણ કે જ્યાં સ્તંભને વિષે 'સ્તંભ કે પુરુષ' એવો સંદેહ થઇ 'પુરુષત્વવ્યાપ્ય કરાદિમાન્ આ છે' એવો ભ્રમ નીપજે છે અને 'આ પુરુષ છે' એવું ભ્રમરૂપ પ્રત્યક્ષ થાય છે, ત્યાં પણ નૈયાયિક વચનની રીતિથી તો અનુમિતિ થવી જોઇએ, પ્રત્યક્ષ ન થવું જોઇએ. આ સ્થળને વિષે સ્તંભને વિષે પુરુષત્વનું પ્રત્યક્ષ થવાથી ભ્રમપ્રત્યક્ષ થયું, અને તમારા મતમાં ભ્રમપ્રત્યક્ષની, તો અલૌકિક-

સામગ્રી છે, અને તમે અલૌકિકપ્રત્યક્ષની સામગ્રીને અનુમિતિસામગ્રી કરતાં દુર્બલ માનેછો, તો આ સ્થલને વિષે અનુમિતિજ થવી જોઇએ. જો આ ભ્રમ અનુમિતિરૂપ છે એમ માનો તો એ જ્ઞાનના ઉત્તરકાલે 'હું પુરુષને સાક્ષાત્ દેખુંછું' એવો અનુવ્યવસાય થવો જોઇએ. માટે જ્યાં ઉભયે સામગ્રીનો વિષય સમાન હોય ત્યાં લૌકિકપ્રત્યક્ષની સામગ્રીની પેઠે અલૌકિકપ્રત્યક્ષની સામગ્રી પણ પ્રબલજ માનવી જોઇએ; અનુમિતિ-સામગ્રીજ સર્વત્ર દુર્બલ છે. આમ હોવાથી જ્ઞાનલક્ષણસંબંધે કરી પ્રત્યક્ષની ઉત્પત્તિ માનતાં અનુમિતિજ્ઞાનનો બાધ કરીને, પર્વત આદિકને વિષે વન્હિ આદિકનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાનજ થશે; અને અનુમાનપ્રમાણ નિષ્ફલ થઇ રહેશે.

આવાં કારણોને લેઇ, જે લોક અનુમાનપ્રમાણ માને છે તેમના મતમાં સ્મૃતિજ્ઞાન-સહિત ઇંદ્રિયસંયોગથી અથવા સંસ્કારસહિત ઇંદ્રિયસંયોગથી વ્યવહિત વસ્તુનું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સંભવતું નથી. એટલે શુક્તિની રજતરૂપે પ્રતીતિ (અલૌકિક સંબંધે કરીને માનવા-રૂપ) અન્યથાખ્યાતિ સંભવતી નથી.

૬૬૧

અનિર્વચનીયવાદને વિષે ન્યાયકારોપનો ઉદ્ધાર.

વળી અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદમાં દોષ કહો છો કે અનિર્વચનીયખ્યાતિના મતમાં વિષયની અને જ્ઞાનની કારણતા દોષને વિષે માની છે; અને અન્યથાખ્યાતિવાદમાં જ્ઞાનની કારણતા માની છે વિષયની માની નથી; એટલે અન્યથાખ્યાતિવાદમાંજ લાઘવ છે; અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદીને પણ અન્યથાખ્યાતિ માનવી તો પડે છે, અન્યથાખ્યાતિવાદીને અનિર્વચનીયખ્યાતિ માનવી પડતી નથી, એટલે એ પણ લાઘવ છે. આ સર્વ બોલવું અવિવેકમૂલક છે. કારણ કે અન્યથાખ્યાતિવાદીને પણ, શ્રુતિસ્મૃતિની આજ્ઞાથી, સ્વપ્નને વિષે અનિર્વચનીયખ્યાતિ અવશ્ય માનવી પડશે. વેદોક્ત અર્થને પુરુષમતિકલ્પિત યુક્તિસમુદાયથી, અન્યથા કરી દેવો તે આસ્તિકને યોગ્ય નહિ. વળી શુક્તિ અને રજતનું તાદાત્મ્ય પ્રતીત થાય છે; જેમ ઇદંપદાર્થને વિષે રજતતાનો સમવાય પ્રતીત થાય છે, તેમ ઇદંપદાર્થ અને રજતનું તાદાત્મ્ય પ્રતીત થાય છે. ઇદંપદાર્થ શુક્તિ છે, શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય અન્ય સ્થાનને વિષે પ્રસિદ્ધ નથી; એટલે સન્મુખપદેશને વિષે, શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય અનિર્વચનીય ઉપજે છે. અનિર્વચનીય તાદાત્મ્યની ઉત્પત્તિ ન માનો તો જે અપ્રસિદ્ધ છે તેની આપરોક્ષ પ્રતીતિ થઇ શકશે નહિ; તાદાત્મ્યની તો આપરોક્ષપ્રતીતિ થાય છે. ત્યારે જો નૈયાયિક આગ્રહ કરીને એમ કહે કે શુક્તિને વિષે રજતત્વનો સમવાયજ ભાસે છે તો તેનો પણ અર્થ એટલોજ છે કે રજતત્વ સમવાયસંબંધે કરીને ભાસે છે, શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય ભાસતું નથી. આ પ્રમાણે કહે તો શુક્તિજ્ઞાનના ઉત્તરકાલને વિષે (આ રજત નથી) એવો જે બાધ થાય છે, તેનું બાધ્ય ઇદંપદાર્થને વિષે રજતનું તા-

દાત્મ્ય તે છે; એટલે જો ભ્રમકાલને વિષે રજતનું તાદાત્મ્ય ન માનો તો આ જે બાધ તે નિર્વિષય થઈ જાય. જો કેવલ રજતત્વનો સમવાયજ શુક્તિને વિષે ભાસતો હોય તો જે બાધ થાય તે (અત્ર રજતત્વ નથી) એવો થવો જોઇએ, જે થતો નથી. આમ છે માટે શુક્તિને વિષે રજતનું તાદાત્મ્ય ભાસે છે. એ શુક્તિરજતનું તાદાત્મ્ય ઉભયસાપેક્ષ છે, કહીં પ્રસિદ્ધ નથી. એટલે અનિર્વચનીય તાદાત્મ્યની ઉત્પત્તિ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં પણ આવશ્યક છે. કેવલ અન્યથાખ્યાતિથી નિર્વાહ થતો નથી.

વળી અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદીને અન્યથાખ્યાતિ માનવી પડે છે, અને અદ્વૈતગ્રંથકારોએ માની છે, એમ કહેવું તે પણ અદ્વૈતગ્રંથોના અભિપ્રાયના અજ્ઞાનથીજ થયેલું છે. કારણ કે અદ્વૈતવાદમાં કહીં પણ અન્યથાખ્યાતિ છે નહિ, સર્વત્ર અનિર્વચનીયખ્યાતિજ છે. બહુ તો શું કહીએ, પણ જ્યાં પ્રમાજ્ઞાન કહેવાય છે ત્યાં પણ, અદ્વૈતસિદ્ધાંતમાં, વિષય અને જ્ઞાન અનિર્વચનીય છે. કોઇ કોઇ ઠેકાણે અન્યથાખ્યાતિ લખી છે તેનું તાત્પર્ય એવું છે કે જ્યાં અધિષ્ઠાન અને આરોપ્યનો સંબંધ હોય અને પરોક્ષભ્રમ હોય ત્યાં અન્યથાખ્યાતિ પણ સંભવે છે; પણ સર્વત્ર અન્યથાખ્યાતિ સંભવે નહિ. જ્યાં આરોપ્ય વ્યવહિત હોય અને અપરોક્ષ ભ્રમ થાય ત્યાં અનિર્વચનીયખ્યાતિ આવશ્યક છે, એટલે એ રીતે આવશ્યક જે અનિર્વચનીયખ્યાતિ તેજ સર્વત્ર માનવી જોઇએ. આ પ્રકારે જોતાં અન્યથાખ્યાતિનું કથન સંભવાભિપ્રાયથી છે અંગીકરણીયત્વાભિપ્રાયથી નથી. જ્યાં આત્મસત્તાની અનાત્માને વિષે અન્યથાખ્યાતિ કહી છે ત્યાં પણ આત્મસત્તાનો અનિર્વચનીય સંબંધ ઉપજે છે. આ રીતે જ્યાં અનિર્વચનીય સબંધની ઉત્પત્તિ ન સંભવે ત્યાં અનિર્વચનીય વિષયનો અંગીકાર છે એજ પ્રમાણે પરોક્ષ ભ્રમ હોય ત્યાં પણ અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ બ્રહ્મવિદ્યાભરણમાં લખી છે. પરંતુ પરોક્ષભ્રમ હોય ત્યાં અન્યથાખ્યાતિ માનીએ તો પણ દોષ નથી; માટે સરલ બુદ્ધિથી પરોક્ષભ્રમ અન્યથાખ્યાતિરૂપ કહ્યો છે.

જો એમ કહો કે 'આ તેનું તેજ રજત ' એવો શુક્તિને વિષે રજતનો પ્રત્યભિજ્ઞાભ્રમ થાય ત્યાં સન્મુખદેશને વિષે અનિર્વચનીય રજતની ઉત્પત્તિ માનો, તો સન્નિહિત રજતને વિષે તો તત્તા* સભવે નહિ, એટલે દેશાંતરસ્થ રજતવૃત્તિ રજતત્વની અને તત્તાની શુક્તિપદાર્થને વિષે પ્રતીતિ થાય છે, અથવા તાદાત્મ્યસંબંધથી દેશાંતરસ્થ રજતની પ્રતીતિ થાય છે, એટલે ઉક્ત સ્થલે અન્યથાખ્યાતિ માનવીજ આવશ્યક છે. આ કહેવું પણ અસંગત છે, કારણકે આ પ્રત્યભિજ્ઞામાં પણ જે વિષય છે તે અનિર્વચનીય રજતજ છે, દેશાંતરસ્થ રજત નથી. પ્રમાતા સાથે સંબંધ વિના અપરોક્ષ અવભાસ સંભવતો નથી, અને દેશાંતરસ્થ રજતનો પ્રમાતા સાથે સંબંધ બાધિત છે, એટલે દેશાંતરસ્થ રજતની પ્રતીતિ નથી. જ્યાં યથાર્થ પ્રત્યભિજ્ઞા થાય છે, ત્યાં પણ તત્તા અંશમાં તો સ્મૃતિ છે એવો

* તત્તા=તેપણું; અર્થાત્ ' આ તેનું તે રજત ' એમ કહેવામાં 'તેનું તે'—તત એવો જે અર્થ છે તેનો ભાવ તે તત્તા; અને એજ પ્રમાણે ' આ તેનું તે રજત ' એમાં જે ' આ ' એવો અંશ છે તે ' ઇદંતા.'

સિદ્ધાંત છે, એટલે ' આ તેનું તે રજત ' એ સમરૂપ પ્રત્યભિજ્ઞામાં પણ તથા અંશે સ્મૃતિજ છે, અને ' આ રજત ' એટલે અંશે અનિર્વચનીય પ્રત્યક્ષ છે. આ રીતે કહીં પણ અન્યથાખ્યાતિ આવશ્યક નથી. જ્યાં અનિર્વચનીય વિષયની ઉત્પત્તિ ન સંભવે ત્યાં અનિર્વચનીય સંબંધની ઉત્પત્તિ થાય છે જેમ આત્માનાત્માનો અન્યોન્યાધ્યાસ થાય ત્યાં અનાત્માને વિષે આત્મા તથા આત્મધર્મ અનિર્વચનીય ઉપજે છે એમ કહેવું સંભવતું નથી, માટે આત્માનો અને આત્મધર્મોનો અનાત્માને વિષે અનિર્વચનીય સંબંધ ઉપજે છે એમ કહેવાય છે. આ પ્રકારે સર્વત્ર અનિર્વચનીયખ્યાતિથી નિર્વાહ થઈ શકે છે, કહીં પણ અન્યથાખ્યાતિ માનવી પડતી નથી.

વળી અન્યથાખ્યાતિવાદીએ અનિર્વચનીયખ્યાતિવાદમાં ગૌરવદોષ કહ્યો અને દોષને અનિર્વચનીય રજતાદિક અને તેમના જ્ઞાનની કારણતા માનવા કરતાં કેવલ જ્ઞાનની કારણતા માનવામાં લાઘવ માન્યું, તથા પરિષ્કાર કર્યો કે અન્યથાખ્યાતિવાદમાં રજત દેશાંતરને વિષે પ્રસિદ્ધ છે, ને તેના રજતત્વધર્મનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન થાય છે, અથવા તાદાત્મ્યસંબંધે કરીને રજતનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન થાય છે, અને એમ કેવલ જ્ઞાનજ દોષજન્ય છે; પણ અનિર્વચનીયખ્યાતિમાં તો વિષય અને જ્ઞાન ઉભયે દોષ જન્ય કહ્યાં છે એ ગૌરવ છે. આ કહેવું પણ અસંગત છે. કેમકે લાઘવની ઇચ્છા કરીને અનુભવસિદ્ધ પદાર્થોનો લોપ કરવો યોગ્ય હોય તો યથાર્થ જ્ઞાનના વિષયને પણ ન માનીએ અને વિજ્ઞાનવાદની રીતિથી કેવલ વિજ્ઞાનજ માની લઈએ તો અતિલાઘવ આવી શકે છે. જેમ અનુભવસિદ્ધ ઘટાદિક પદાર્થને માનીને, લાઘવયુક્ત છતાં પણ વિજ્ઞાનવાદ ત્યાજ્ય મનાયો છે, તેમ અપરોક્ષ પ્રતીતિથી સિદ્ધ અનિર્વચનીય રજતાદિક માનીને અન્યથાખ્યાતિવાદ ત્યાજ્ય છે.

અને વિચાર કરી જોઈએ તો ગૌરવ પણ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં છે; કેમકે દેશાંતરસ્થ રજત માને તેના મતમાં ગૌરવ આવે છે. રજત અને નેત્રનો સંયોગ તેની રજતજ્ઞાનને વિષે કારણતા છે એ તો નિર્ણીત વાત છે, પણ એ વાતનોજ આ પક્ષમાં ત્યાગ થાય છે. વળી રજત અને પ્રકાશના યોગથી રજતનો સાક્ષાત્કાર થાય એ પણ નિર્ણીત છે, પણ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં તો શુક્તિ અને પ્રકાશના સંયોગથી રજતનો ભ્રમસાક્ષાત્કાર થાય છે જે અનિર્ણીત વાત છે. આમ આ પક્ષમાં અનિર્ણીતનો સ્વીકાર કરવો પડે છે. વળી જ્ઞાનલક્ષણસંનિકર્ષ કહ્યો છે તે પણ અપ્રસિદ્ધ છે, જેથી અપ્રસિદ્ધનો અંગીકાર કરવો પડે છે. અને જ્ઞાનલક્ષણસંબંધને માનીએ તો પણ જે પદાર્થનું અલૌકિકસંબંધથી પ્રત્યક્ષ થાય છે તેની પ્રકટતા થતી નથી. એજ વાસ્તે ' સુગંધી ચંદન ' એ પ્રકારે સુગંધનું અલૌકિક પ્રત્યક્ષ છતાં પણ 'સુગંધનો મને સાક્ષાત્કાર થાય છે' એવો અનુવ્યવસાય થતો નથી. અને અલૌકિક સંબંધજન્ય રજતભ્રમ થતાં તો રજતની પ્રકટતા થાય છે. એટલાજ માટે ભ્રમથી ઉભય કાળને વિષે ' રજતનો મને સાક્ષાત્કાર થાય છે ' એવો અનુવ્યવસાય થાય છે—આ રીતે જ્ઞાનલક્ષણસંબંધજન્ય યથાર્થજ્ઞાનને વિષે પ્રાકટ્યજનકતા નથી. ભ્રમસ્થલને વિષે અલૌકિક જ્ઞાનને પ્રાકટ્યજનકતા માનીને પણ અપ્રસિદ્ધ કલ્પના છે. આ રીતે અનેક પ્રકારની અપ્રસિદ્ધ કલ્પનાઓ અન્યથાખ્યાતિવાદમાં હોવાથી, વાસ્તવિક ગૌરવ તો આ પક્ષમાંજ છે. અને દો-

'આ રજત' એ રીતે બે જ્ઞાન થઈને ઇદં-પદાર્થનું મને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થયું છે અને રજતનું સ્મૃતિજ્ઞાન થયું છે, એ રીતે એ ઉભયજ્ઞાનોના ભેદનું જ્ઞાન થાય; અથવા ઇદંપદાર્થનું જ્ઞાન તેમ રજતપદાર્થનું જ્ઞાન એ બે મને પરસ્પર ભિન્ન થયાં છે, એ રીતે ભેદજ્ઞાન થાય; ત્યાં પણ વિષયનું ભેદજ્ઞાન નથી એટલે પ્રવૃત્તિ થવી જોઇએ. આટલા માટે જ્ઞાનના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ પણ પ્રવૃત્તિસામગ્રીમાં કહેવો જોઇએ—ઉક્ત સ્થલને વિષે પુરોવર્તીનું સામાન્ય જ્ઞાન તેમજ ઇષ્ટ એવા રજતની સ્મૃતિ છે, તેમજ પુરોવર્તીથકી ઇષ્ટ એવા રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ પણ છે; પરંતુ ઉભય જ્ઞાનોનું ભેદજ્ઞાન છે, તેનો અભાવ નથી.

આ પ્રકારે ઉભયવિધ ભેદજ્ઞાનાભાવસહિત ઇષ્ટસ્મૃતિસહિત પુરોવર્તીનું સામાન્યજ્ઞાન યથાર્થ છે, એટલે ભ્રમનો અંગીકાર નિષ્ફલ છે. જ્યાં શુક્તિ વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન થાય ત્યાં રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ થતી નથી; અને શુક્તિજ્ઞાનને વિષે રજતજ્ઞાનનો ભેદગ્રહ થાય ત્યાં પણ પ્રવૃત્તિ થતી નથી; એટલે ભેદજ્ઞાન પ્રવૃત્તિનું પ્રતિબંધક છે. પ્રતિબંધકનો અભાવ પણ કારણ છે. એટલે ભેદજ્ઞાનાભાવને વિષે પ્રવૃત્તિની કારણતા માનવામાં અપ્રસિદ્ધ કલ્પના નથી. વળી જ્યાં ભયહેતુને લેઇ, રજ્જુદેશથી પલાયન થાય છે, ત્યાં પણ સર્પભ્રમ નથી થતો, દ્વેષગોચર સર્પની સ્મૃતિ અને રજ્જુનું સામાન્યજ્ઞાન અને તેમના વિષયના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ એટલાં પલાયનહેતુ છે. પલાયન તે પણ એક પ્રવૃત્તિજ છે; માત્ર એ પ્રવૃત્તિ વિષયાભિમુખ નથી, વિષયવિમુખ છે વિમુખપ્રવૃત્તિને વિષે દ્વેષગોચરની સ્મૃતિ તે હેતુ છે; સન્મુખ (અભિમુખ) પ્રવૃત્તિને વિષે ઇચ્છાગોચર (ઇષ્ટ)ની સ્મૃતિ હેતુ છે. આમ જોતાં, ભયજન્ય પલાયનાદિક ક્રિયા થાય તેને પ્રવૃત્તિ કહો અથવા નિવૃત્તિ કહો પણ તેનો હેતુ દ્વેષગોચર પદાર્થની સ્મૃતિ છે. શુક્તિજ્ઞાને કરીને, રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ નિવૃત્તિ થાય તેનું હેતુ શુક્તિજ્ઞાન છે, તે પણ ભ્રમ નથી. જ્યાં સત્યરજતને વિષે રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તો રજતત્વવિશિષ્ટ રજતનું જ્ઞાનજ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. પુરોવર્તી સત્યરજતને વિષે રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ નથી. એટલે વિશિષ્ટજ્ઞાનને વિષે પ્રવૃત્તિજનકતાનો સર્વથા લોપ નથી; કેમકે જ્યાં સત્ય રજત છે ત્યાં પુરોવર્તી રજતને વિષે રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવજ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે એમ કહેવું સંભવે નહિ. જે પ્રતિયોગી પ્રસિદ્ધ હોય તેનો અભાવ વ્યવહારગોચર થાય છે; અપ્રસિદ્ધ પ્રતિયોગીનો અભાવ વ્યવહારયોગ્ય નથી. જેમકે શશશૃંગાભાવનું પ્રતિયોગી અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે શશશૃંગાભાવ પણ મિથ્યા છે. મિથ્યા પદાર્થથી કોઇ વ્યવહાર થઇ શકે નહિ. કેવલ શબ્દપ્રયોગ અને વિકલ્પરૂપ જ્ઞાન એ પદાર્થ વિષે થઇ શકે. મિથ્યા પદાર્થને વિષે કારણતા, કાર્યતા, નિત્યતા, અનિત્યતા, ઇત્યાદિક વ્યવહાર થઇ શકે નહિ.

આમ છે માટે પ્રસિદ્ધ પદાર્થનો અભાવજન્યવ્યવહાર યોગ્ય છે; અપ્રસિદ્ધનો અભાવ કોઇ વ્યવહારને યોગ્ય નથી, એટલે તે મિથ્યા છે. સત્ય રજતને વિષે રજતનો ભેદ નથી, એટલે સત્યરજતથી રજતના ભેદનું જ્ઞાનજ સંભવતું નથી. જો ભ્રમજ્ઞાનને માનીએ તો સત્યરજતથી રજતભેદનું જ્ઞાન સંભવે. અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે; એટલે સત્યરજતને વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન સંભવે નહિ. જો ભ્રમજ્ઞાનને માનીએ તો સત્ય-

રજતને વિષે રજતનું બોધન થાય છે, પણ અખ્યાતિવાદીના મતમાં અપવાદ આવેલ છે, કારણ કે શુક્તિકાને વિષે રજતનું બોધન થાય નહિ. આ પ્રકારે શુક્તિકાને વિષે, રજતપ્રતિયોગિક બોધાભાવરૂપ પ્રતિયોગીનો અભાવ હોવાથી શુક્તિકાને વિષે રજતપ્રતિયોગિક બોધાભાવનો અભાવ સિદ્ધ છે. તેને વિષે પ્રવૃત્તિનાશ ઘટતો નથી. માટે આખ્યાતવાદમાં પુરોવર્તી દેશમાં રજતભિન્નત્વ રહે છે, કિંતુ વિશિષ્ટજ્ઞાન રજતબુદ્ધિ પ્રવૃત્તિનું હેતુ છે. અખ્યાતિવાદમાં અવકાશ છે નહિ, જ્ઞાનમાત્ર ચાલે છે, જ્યાં રજત પ્રવૃત્તિ સફળ થાય છે, (કોઈ વિફલ થાય છે) તેનો હેતુ કહેવો જોઈએ. હેતુ આ પ્રમાણે છે. વિશિષ્ટજ્ઞાનજન્યપ્રવૃત્તિ સફલ થાય છે, ભેદાગ્રહજન્ય પ્રવૃત્તિ વિફલ થાય છે. રજતોને વિષે પણ ભેદાગ્રહજન્ય પ્રવૃત્તિ કહીએ તો. અપવાદ નથી જોઈએ. અને ઇષ્ટ પ્રવૃત્તિ અને વિશિષ્ટજ્ઞાન માનવું જોઈએ. અને જો શુક્તિકાને વિષે રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ થાય, તો ભેદાગ્રહરૂપ નિમિત્ત છે, તે તેનો હેતુ રજતવિશિષ્ટ રજતજ્ઞાનનો અભાવ છે. આ હેતુ પણ રજતસંબંધજ્ઞાન અપ્રમાણ નથી, કેમકે પ્રવૃત્તિ નિવૃત્તિ તો પરસ્પર પ્રતિયોગી આભારરૂપ છે. પ્રવૃત્તિ પ્રતિ જેનો હેતુ રજતવિશિષ્ટ રજતજ્ઞાન છે, પ્રવૃત્તિઅભાવરૂપ નિવૃત્તિનો હેતુ રજતવિશિષ્ટ રજતજ્ઞાનનો અભાવ છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદમાં વિષમ હેતુ પણ વિશ્વસનીય પ્રવૃત્તિ થાય. તેનો હેતુ જ્ઞાનમાત્ર છે. વિશિષ્ટજ્ઞાન હેતુ હોય નથી. આમ શુક્તિકાને વિષે 'આ રજત' એવું જ્ઞાન થાય તો તે જ્ઞાન એક જ્ઞાન નથી; કિંતુ પ્રત્યક્ષ સ્મરણ છે. રજતની પ્રવૃત્તિ થાય છે આ બે જ્ઞાનો પ્રવૃત્તિ થાય છે; પરંતુ ભેદાજ્ઞાન ન હોય તેમ પ્રવૃત્તિ થાય છે, ભેદજ્ઞાન હોય તો પ્રવૃત્તિ થાય નહિ. માટે ભેદજ્ઞાનરહિત બેજ્ઞાનાત્મક પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે.

પણ ન્યાયમાં અન્યથાખ્યાતિવાદથી પ્રવૃત્તિ થઈ છે, તેનો ખંડન કરે છે. છીપ શુક્તિને વિષે રજતનો આરોપ છે, તેમજ રજતનો પણ શુક્તિને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધ નથી; આવું જેને જ્ઞાન થાય તેને પ્રવૃત્તિ થતી નથી માટે અસંબંધનો અભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. અને આ ભેદાગ્રહ પણ એમ જ સિદ્ધ થાય છે. પરંતુ આ ઉત્તરમાં જે પ્રવૃત્તિ થાય તે નિષ્ફલપ્રવૃત્તિ થાય છે. શુક્તિકાને વિષે રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ વિશિષ્ટજ્ઞાન છે. વિશિષ્ટજ્ઞાનથી જ્યાં પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તે પ્રવૃત્તિ સફલ થાય છે. અપવાદ આવે છે. જ્ઞાનભેદ થાય છે. ત્યાં જ્ઞાનથી નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં એ જ્ઞાનભેદ અવકાશ રહે છે. આ કારણે જે થઈ તે પ્રકારે અખ્યાતિવાદ છે. જ્ઞાનભેદ સ્વીકારે અખ્યાતિ માટે વિશિષ્ટજ્ઞાન વિશેષ અભાવ એટલે 'અખ્યાતિ' એ નામે ઓળખાય છે.

'આ રજત' એ રીતે બે જ્ઞાન થઈને ઇદં-પદાર્થનું મને પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થયું છે અને રજતનું સ્મૃતિજ્ઞાન થયું છે, એ રીતે એ ઉભયજ્ઞાનોના ભેદનું જ્ઞાન થાય; અથવા ઇદંપદાર્થનું જ્ઞાન તેમ રજતપદાર્થનું જ્ઞાન એ બે મને પરસ્પર ભિન્ન થયાં છે, એ રીતે ભેદજ્ઞાન થાય; ત્યાં પણ વિષયનું ભેદજ્ઞાન નથી એટલે પ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ. આટલા માટે જ્ઞાનના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ પણ પ્રવૃત્તિસામગ્રીમાં કહેવો જોઈએ—ઉક્ત સ્થલને વિષે પુરોવર્તીનું સામાન્યજ્ઞાન તેમજ ઇષ્ટ એવા રજતની સ્મૃતિ છે, તેમજ પુરોવર્તીથકી ઇષ્ટ એવા રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ પણ છે; પરંતુ ઉભય જ્ઞાનોનું ભેદજ્ઞાન છે, તેનો અભાવ નથી.

આ પ્રકારે ઉભયવિધ ભેદજ્ઞાનાભાવસહિત ઇષ્ટસ્મૃતિસહિત પુરોવર્તીનું સામાન્યજ્ઞાન યથાર્થ છે, એટલે ભ્રમનો અંગીકાર નિષ્ફલ છે. જ્યાં શુક્તિ વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન થાય ત્યાં રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ થતી નથી; અને શુક્તિજ્ઞાનને વિષે રજતજ્ઞાનનો ભેદગ્રહ થાય ત્યાં પણ પ્રવૃત્તિ થતી નથી; એટલે ભેદજ્ઞાન પ્રવૃત્તિનું પ્રતિબંધક છે પ્રતિબંધકનો અભાવ પણ કારણ છે. એટલે ભેદજ્ઞાનાભાવને વિષે પ્રવૃત્તિની કારણતા માનવામાં અપ્રસિદ્ધ કલ્પના નથી. વળી જ્યાં ભયદોષને લેઈ, રજ્જુદેશથી પલાયન થાય છે, ત્યાં પણ સર્પભ્રમ નથી થતો, દ્વેષગોચર સર્પની સ્મૃતિ અને રજ્જુનું સામાન્યજ્ઞાન અને તેમના વિષયના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ એટલાં પલાયનહેતુ છે. પલાયન તે પણ એક પ્રવૃત્તિજ છે; માત્ર એ પ્રવૃત્તિ વિષયાભિમુખ નથી, વિષયવિમુખ છે વિમુખપ્રવૃત્તિને વિષે દ્વેષગોચરની સ્મૃતિ તે હેતુ છે; સન્મુખ (અભિમુખ) પ્રવૃત્તિને વિષે ઇચ્છાગોચર (ઇષ્ટ)ની સ્મૃતિ હેતુ છે. આમ જોતાં, ભયજન્ય પલાયનાદિક ક્રિયા થાય તેને પ્રવૃત્તિ કહો અથવા નિવૃત્તિ કહો પણ તેનો હેતુ દ્વેષગોચર પદાર્થની સ્મૃતિ છે. શુક્તિજ્ઞાને કરીને, રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ નિવૃત્તિ થાય તેનું હેતુ શુક્તિજ્ઞાન છે, તે પણ ભ્રમ નથી. જ્યાં સત્યરજતને વિષે રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તો રજતત્વવિશિષ્ટ રજતનું જ્ઞાનજ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. પુરોવર્તી સત્યરજતને વિષે રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ નથી. એટલે વિશિષ્ટજ્ઞાનને વિષે પ્રવૃત્તિજનકતાનો સર્વથા લોપ નથી; કેમકે જ્યાં સત્ય રજત છે ત્યાં પુરોવર્તી રજતને વિષે રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવજ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે એમ કહેવું સંભવે નહિ. જે પ્રતિયોગી પ્રસિદ્ધ હોય તેનો અભાવ વ્યવહારગોચર થાય છે; અપ્રસિદ્ધ પ્રતિયોગીનો અભાવ વ્યવહારયોગ્ય નથી. જેમકે શશશૃંગાભાવનું પ્રતિયોગી અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે શશશૃંગાભાવ પણ મિથ્યા છે. મિથ્યા પદાર્થથી કોઈ વ્યવહાર થઈ શકે નહિ. કેવલ શબ્દપ્રયોગ અને વિકલ્પરૂપ જ્ઞાન એ પદાર્થ વિષે થઈ શકે. મિથ્યા પદાર્થને વિષે કારણતા, કાર્યતા, નિત્યતા, અનિત્યતા, ઇત્યાદિક વ્યવહાર થઈ શકે નહિ.

આમ છે માટે પ્રસિદ્ધ પદાર્થનો અભાવજન્યવ્યવહાર યોગ્ય છે; અપ્રસિદ્ધનો અભાવ કોઈ વ્યવહારને યોગ્ય નથી, એટલે તે મિથ્યા છે. સત્ય રજતને વિષે રજતનો ભેદ નથી, એટલે સત્યરજતથી રજતના ભેદનું જ્ઞાનજ સંભવતું નથી. જો ભ્રમજ્ઞાનને માનીએ તો સત્યરજતથી રજતભેદનું જ્ઞાન સંભવે. અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે; એટલે સત્યરજતને વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન સંભવે નહિ. જો ભ્રમજ્ઞાનને માનીએ તો સત્ય-

રજતને વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન સંભવે, પણ અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે, એટલે શુક્તિરજતને વિષે રજતનું ભેદજ્ઞાન સંભવે નહિ. આ પ્રકારે શુક્તિરજતને વિષે, રજતપ્રતિયોગિક ભેદજ્ઞાનરૂપ પ્રતિયોગીનો અસંભવ હોવાથી શુક્તિરજતને વિષે રજતપ્રતિયોગિક ભેદજ્ઞાનનો અભાવ સિદ્ધ છે. તેને વિષે પ્રવૃત્તિજનકતા સંભવતી નથી. માટે શુક્તિરજતસ્થલે પુરોવર્તી દેશમાં રજતત્વવિશિષ્ટ રજત છે, એવું વિશિષ્ટજ્ઞાન રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનું હેતુ છે. અખ્યાતિવાદમાં ભ્રમજ્ઞાન છે નહિ, જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ છે, તથાપિ કોઈક પ્રવૃત્તિ સફલ થાય છે, (કોઈક નિષ્ફલ થાય છે) તેનો હેતુ કહેવો જોઈએ. હેતુ આ પ્રમાણે છે. વિશિષ્ટજ્ઞાનજન્યપ્રવૃત્તિ સફલ થાય છે, ભેદજ્ઞાનાભાવજન્ય પ્રવૃત્તિ નિષ્ફલ થાય છે. રજતદેશને વિષે પણ ભેદજ્ઞાનાભાવજન્ય પ્રવૃત્તિ કહીએ તો સર્વત્ર સમપ્રવૃત્તિ થવી જોઈએ. માટે સફલ પ્રવૃત્તિનું જનક વિશિષ્ટજ્ઞાન માનવું જોઈએ. અને જ્યાં શુક્તિરજતને વિષે રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિ ન થાય, ત્યાં પ્રાગભાવરૂપ નિવૃત્તિ છે, ને તેનો હેતુ રજતત્વવિશિષ્ટ રજતના જ્ઞાનનો અભાવ છે. આ ઠેકાણે પણ રજતાભાવજ્ઞાન કારણ નથી, કેમકે પ્રવૃત્તિ નિવૃત્તિ તો પરસ્પર પ્રતિયોગી અભાવરૂપ છે. પ્રવૃત્તિરૂપ પ્રતિયોગીનો હેતુ રજતત્વવિશિષ્ટ રજતજ્ઞાન છે, પ્રવૃત્તિઅભાવરૂપ નિવૃત્તિનો હેતુ રજતત્વવિશિષ્ટ રજતજ્ઞાનનો અભાવ છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદમાં, વિષય ન હોય અને વિષયાર્થીની પ્રવૃત્તિ થાય, તેના હેતુ ઇત્યાદિક કહ્યા છે. વિશિષ્ટજ્ઞાન હેતુ કહ્યું નથી. જ્યાં શુક્તિદેશને વિષે 'આ રજત' એવું જ્ઞાન થાય ત્યાં તે જ્ઞાન એક જ્ઞાન નથી; શુક્તિનું ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન છે, રજતની પ્રમુષ્ટતત્તાક સ્મૃતિ છે. આ બે જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય છે; પરંતુ ભેદજ્ઞાનાભાવ હોય તોજ પ્રવૃત્તિ થાય છે, ભેદજ્ઞાન હોય તો પ્રવૃત્તિ થાયજ નહિ. માટે ઉક્તજ્ઞાનદ્વયસહિત ભેદજ્ઞાનાભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે.

પહુંક મ દેમાં 'અસંબંધગ્રહણાભાવથી પ્રવૃત્તિ કહી છે, તેનો અભિપ્રાય એવો છે કે શુક્તિને વિષે રજતત્વનો અસંબંધ છે, તેમજ રજતનો પણ ઇદંપદાર્થને વિષે તાદાત્મ્યસંબંધ નથી; આવું જેને જ્ઞાન થાય તેને પ્રવૃત્તિ થતી નથી; માટે અસંબંધનો અભાવ પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે. આનો અર્થ ભેદાગ્રહાભાવના જેવોજ સિદ્ધ થાય છે. પરંતુ આ રીતિઅનુસાર જે પ્રવૃત્તિ થાય તે નિષ્ફલપ્રવૃત્તિ થાય છે. વિષયદેશને વિષે વિષયાર્થીની પ્રવૃત્તિનું હેતુ વિશિષ્ટજ્ઞાન છે. વિશિષ્ટજ્ઞાનથી જ્યાં પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તે પ્રવૃત્તિ સફલ થાય છે. ભ્રમજ્ઞાન અપ્રસિદ્ધ છે. જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થજ છે. જ્યાં જ્ઞાનદ્વયથી નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં એ જ્ઞાનદ્વયનો ભ્રમ કહે છે. આ પ્રકારે જે વાદ કહ્યો તે પ્રભાકરનો અખ્યાતિવાદ છે. જ્ઞાનદ્વયના વિવેકનો અભાવ અને ઉભયવિષયના વિવેકનો અભાવ એટલે 'અખ્યાતિ' એ પદનો પારિભાષિક અર્થ છે.

૧૬૪

અખ્યાતિવાદખંડન.

આ મત પણ સમીચીન નથી. શુક્તિને વિષે રજતભ્રમ થવાથી પ્રવૃત્ત થતા પુરુષને રજતનો લાભ થતો નથી ત્યારે તે પુરુષ એમ કહે છે કે રજતશૂન્યદેશને વિષે, રજતજ્ઞાનને લીધે, મારી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થઇ. આ પ્રકારે ભ્રમજ્ઞાન અનુભવસિદ્ધ છે, તેનો લોપ સંભવે નહિ. એમજ મરુભૂમિને વિષે જળનો બાધ થાય ત્યારે કહે છે કે મરુભૂમિને વિષે મને મિથ્યા જળની પ્રતીતિ થઇ. આ પ્રકારના બાધને જોતાં પણ મિથ્યા જળ અને તેની પ્રતીતિ એટલું સિદ્ધ થાય છે. અખ્યાતિવાદની રીતિથી તો રજતની સ્મૃતિ અને શુક્તિજ્ઞાનનો ભેદાગ્રહ નથી કરીને, શુક્તિને વિષે મારી પ્રવૃત્તિ થઇ એ પ્રકારનો બાધનિશ્ચય થવો જોઇએ; તેમજ મરુભૂમિના પ્રત્યક્ષથી અને જળની સ્મૃતિથી મારી પ્રવૃત્તિ થઇ એવો બાધ થવો જોઇએ. તેમજ વિષય તથા ભ્રમજ્ઞાન ઉભયનો ત્યાગ કરી, અનેક પ્રકારની વિરુદ્ધ કલ્પનાઓ અખ્યાતિવાદમાં આવે છે. જુઓ. નેત્રસંયોગ થતાં પણ, દોષના બળથી કરીને, શુક્તિનું વિશેષરૂપે જ્ઞાન થતું નથી આ કલ્પના વિરુદ્ધ છે; તેમજ તત્તાંશના પ્રમોષથી સ્મૃતિકલ્પના તે પણ વિરુદ્ધ છે; વિષયોનો ભેદ છે પણ ભાસતો નથી, જ્ઞાનોનો ભેદ છે તે ભાસતો નથી, એ કલ્પનાઓ પણ વિરુદ્ધ છે; વળી રજતપર્યન્તિકાપને વિષે અભિમુખદેશમાં રજતની પ્રતીતિ થાય છે; માટે અખ્યાતિવાદ અનુભવવિરુદ્ધ છે. વળી અખ્યાતિવાદીના મતમાં, રજતનો ભેદગ્રહ પ્રવૃત્તિનો પ્રતિબંધક હોવાથી રજતના ભેદગ્રહનો અભાવ જેમ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ માન્યો છે, તેમ સત્યરજતસ્થળને વિષે રજતનો અભેદગ્રહ નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક છે એવું અનુમાનસિદ્ધ છે. માટે રજતના અભેદગ્રહનો અભાવ તે નિવૃત્તિનો હેતુ થશે. એ રીતે રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ રજતાર્થીની પ્રવૃત્તિનો હેતુ છે; અને રજતના અભેદજ્ઞાનનો અભાવ રજતાર્થીની નિવૃત્તિનો હેતુ છે. શુક્તિદેશને વિષે 'આ રજત' એવાં બે જ્ઞાન થાય ત્યાં અખ્યાતિવાદીના મતમાં ક્રમે છે. કેમકે શુક્તિને વિષે રજતનો ભેદ છે, પણ દોષબળથી કરીને, રજતના ભેદનું શુક્તિને વિષે જ્ઞાન થતું નથી. માટે પ્રવૃત્તિનો હેતુ રજતના ભેદજ્ઞાનનો અભાવ છે. શુક્તિને વિષે રજતનો અભેદ તો નહિ. તેમ અખ્યાતિવાદમાં ભ્રમનો અંગીકાર નથી; એટલે શુક્તિને વિષે રજતના અભેદનું જ્ઞાન સંભવતું નથી. આ પ્રકારે શુક્તિમાંથી રજતાર્થીની નિવૃત્તિનો હેતુ રજતના અભેદજ્ઞાનનો અભાવ છે. રજતાર્થીની બે સામગ્રી છે, અને પ્રવૃત્તિ નિવૃત્તિ પરસ્પર વિરોધી છે. એક કાળે બન્ને સંભવતી નથી. ક્રમેકરી બન્નેના અસંભવથી ઉભયનો ત્યાગ કરવો તે પણ સંભવતું નથી; કારણ કે આ સ્થાને તો પ્રવૃત્તિનો અભાવ તેજ નિવૃત્તિરૂપ છે, એટલે પ્રવૃત્તિનો ત્યાગ કરતાં નિવૃત્તિ પ્રાપ્ત થાય છે, નિવૃત્તિનો ત્યાગ કરતાં પ્રવૃત્તિ પ્રાપ્ત થાય છે. આ પ્રકારે ઉભયના ત્યાગ કે અનુષ્ઠાનને વિષે અશક્ત એવો અખ્યાતિવાદી અનુકૂળ એક કલ્પનાથી પણ ત્યાગ કરશે—માટે અખ્યાતિવાદ મરણનો હેતુ છે. એ વાર્તા કેટલાક ગ્રંથોમાં કહેલી છે, જે વિસ્તાર હોવાથી અત્ર લખી નથી.

વળી અખ્યાતિવાદીના મતમાં પણ, ઇંગિત લિંગથી, ભ્રમજ્ઞાનની સામગ્રી બલાત્કારે સિદ્ધ થઇ જાય છે. ધૂમરહિત, વહ્નિસહિત, એવા પર્વત ઉપર ધૂલિપટલ દેખીને "વહ્નિ વ્યાપ્ય ધૂમવાળો" એવો પરામર્શ થાય છે, ને વહ્નિની પ્રમારૂપ અનુમિતિ થાય છે. અનુમિતિનો વિષય વહ્નિ પર્વત ઉપર વિદ્યમાન છે માટે પ્રમા છે. પણ એ પ્રમાનું હેતુ "વહ્નિવ્યાપ્ય ધૂમવાન્ પર્વત" એ રીતે પર્વત સાથે વહ્નિની વ્યાપ્તિવાળા ધૂમના સંબંધનું જ્ઞાન, તેજ અખ્યાતિવાદીના મતમાં સંભવતું નથી. કેમકે પર્વતને વિષે ધૂમનો સંબંધ છે નહિ, ભ્રમજ્ઞાનનો અંગીકાર. માટે જો ધૂમસંબંધરહિત પર્વતને વિષે ધૂમસંબંધનું જ્ઞાન થાય, ભ્રમજ્ઞાનનો અંગીકાર[illegible] એટલે ધૂમરહિતને વિષે ધૂમસંબંધનું જ્ઞાન સંભવતું નથી. આમ છે એટલે પર્વતને વિષે ધૂમના અસંબંધજ્ઞાનના અભાવરૂપ જે પરામર્શ તેજ ઉક્ત અનુમિતિનું કારણ હોવાથી પક્ષમાત્રમાં હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવજ અનુમિતિકારણ માનવો જોઇએ. જ્યાં પક્ષ સાથે હેતુનો સંબંધ છે ત્યાં પક્ષને વિષે હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે. વળી પક્ષને વિષે હેતુના સંબંધનું જ્ઞાન પણ છે, પરંતુ જ્યાં ઉક્ત પર્વતને વિષે ધૂમ નથી ને અનુમિતિ થાય છે, ત્યાં પક્ષને વિષે હેતુના સંબંધનું જ્ઞાનજ સંભવતું નથી; પણ હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ તે તો સર્વત્ર સંભવે છે; એટલે અખ્યાતિવાદમાં, પક્ષને વિષે હેતુના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ એજ અનુમિતિનું કારણ સિદ્ધ થાય છે. આમ હોવાથી, હમણાં કહેવામાં આવશે તેમ, ગલગ્રહન્યાયે કરીને, અખ્યાતિવાદીના મતમાં અનુમિતિરૂપ ભ્રમજ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. જુઓ. જેમ વહ્નિનો વ્યાપ્ય ધૂમ છે, તેમ ઇષ્ટસાધનત્વનું વ્યાપ્ય રજતત્વ છે (જ્યાં જ્યાં રજતત્વ છે ત્યાં ત્યાં ઇષ્ટસાધનત્વ છે) એટલે રજતત્વ અને ઇષ્ટસાધનત્વની વ્યાપ્તિ છે. જેને વિષે જેની વ્યાપ્તિ હોય તે તેનું વ્યાપ્ય કહેવાય છે; જેની વ્યાપ્તિ હોય તે વ્યાપક કહેવાય છે. ઇષ્ટસાધનત્વ વ્યાપક છે, રજતત્વ વ્યાપ્ય છે. વ્યાપ્ય તો હેતુ છે, વ્યાપક તે સાધ્ય છે, એ વાત અનુમાનના પ્રકરણમાં લખી છે. ત્યારે રજતત્વ એ હેતુથી કરીને ઇષ્ટસાધનત્વરૂપ સાધ્યની અનુમિતિ થાય છે, એ વાત સર્વ કોઇના મતમાં નિર્વિવાદ છે. અન્ય સર્વમતને વિષે પક્ષની સાથે વ્યાપ્ય જે હેતુ તેના સંબંધજ્ઞાનથી વ્યાપક જે સાધ્ય તેની અનુમિતિ થાય છે, અને અખ્યાતિવાદમાં તો વ્યાપ્ય જે હેતુ તેના અસંબંધજ્ઞાનાભાવથી સાધ્યની અનુમિતિ થાય છે. એ વાત આપણે હમણાંજ પ્રતિપાદન કરી આવ્યા. ત્યારે 'આ રજત' એ પ્રકારનું જ્યાં શુક્તિદેશને વિષે જ્ઞાન થાય ત્યાં "ઇદં"—પદાર્થ જે શુક્તિ તેને વિષે રજતત્વનું જ્ઞાન તો છેજ નહિ, પણ રજતત્વના અસંબંધનું જ્ઞાન પણ નથી, એટલે રજતત્વનો અસંબંધજ્ઞાનાભાવ હોવાથી, ઇદંપદાર્થરૂપ પક્ષ સાથે રજતત્વરૂપ હેતુના અસંબંધજ્ઞાનાભાવે કરીને ઇષ્ટસાધનત્વરૂપ સાધ્યની અનુમિતિ, ઇચ્છા વિના પણ, સામગ્રીના બલથીજ, સિદ્ધ થાય છે. આ પ્રકારની ઇદંપદાર્થને વિષે ઇષ્ટસાધનત્વરૂપ સાધ્યની જે અનુમિતિ તે ભ્રમરૂપ છે. આમ ગલગ્રહન્યાયે* કરીને, અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. ધૂલીપટલ સહિત પર્વતને વિષે જે ધૂમનો પરામર્શ કહ્યો ત્યાં ધૂમના સંબંધનું જ્ઞાન પર્વતને વિષે માનીએ તો તે જ્ઞાનજ ભ્રમરૂપ થશે;

* ગળું ઝાલીને કબુલ કરાવવું.

અને જો પર્વતને વિષે ધૂમનો અસંબંધજ્ઞાનાભાવ અનુમિતિનો હેતુ છે એમ કહીએ તો ભ્રમજ્ઞાનના અંગીકારથી પણ તેટલા એક પ્રસંગમાં નિર્વાહ થઇ શકશે, પણ અનુમિતિમાત્રમાં તેમ માનતાં તો, શુક્તિને વિષે, રજતત્વના આ સંબંધજ્ઞાનાભાવે કરી, ઇષ્ટસાધનત્વની ભ્રમરૂપ સિદ્ધિ થઇ. આ પ્રકારે ઉભયતઃપાશારજ્જુન્યાયે‡ કરીને અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમની સિદ્ધિ થાય છે.

અખ્યાતિવાદમાં બીજો પણ દોષ છે. જ્યાં રંગેજ રજત હોય ત્યાં 'આ રંગ અને રજત' એવું જ્ઞાન થાય છે. અન્યમતોની રીતિ અનુસાર એ જ્ઞાન રંગ-અંશે ભ્રમ છે, રજત-અંશે પ્રમા છે, તેમ રંગ, રજત અને રજતત્વધર્મને વિષય કરે છે; એટલે રંગ-અંશે રજતત્વવિશિષ્ટજ્ઞાન છે. હવે અખ્યાતિવાદીના મતમાં તો ભ્રમજ્ઞાન છે નહિ. ઉક્તજ્ઞાન પણ સર્વ અંશે યથાર્થજ છે, અને રજત-અંશે રજતત્વસંબંધજ્ઞાન છે અને રંગ-અંશે ઇદં-રૂપે કરી જ્ઞાન છે તેમાં રજતત્વના અસંબંધનો અભાવ છે. આ પ્રકારની જે ભેદકલ્પના તે અનુભવવિરુદ્ધ છે, કારણકે 'આ રંગ રજત' એમ રંગ અને રજતનો એકરૂપે ઉલ્લેખ થાય છે, તે ન થતાં ઉક્તપ્રકારે ભેદ હોય તો તે પ્રમાણે ઉલ્લેખ થવો ઘટે. અને રંગ-અંશે રજતત્વના સંબંધનું જ્ઞાન તે પણ ભ્રમનો અંગીકાર ન હોવાથી સંભવે નહિ. રજત-અંશે પણ રજતત્વના અસંબંધનું અજ્ઞાન માનીએ તો તે સંભવે છે, કેમકે રજતને વિષે રજતત્વના અસંબંધનું જ્ઞાન નથી, પણ સંબંધનું જ્ઞાન છે. એટલે રંગ અને રજતનો એકરૂપ ઉલ્લેખ પણ સંભવે છે. પરંતુ જ્યાં પ્રવૃત્તિનો વિષય અભિમુખ હોય ત્યાં સંબંધવિશિષ્ટજ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય છે એવો પ્રથમ નિયમ કહેલો છે તેનો ત્યાગ થઇ જાય છે. અને એમ કહેવામાં આવે છે કે પ્રવૃત્તિનો વિષય ઇષ્ટપદાર્થજ અભિમુખ હોય અનિષ્ટપદાર્થ અભિમુખ હોય નહિ ત્યાં સંબંધવિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે, જેમકે કેવલ રજતનું (આ રજત-એવું) એ જ્ઞાન રજતત્વવિશિષ્ટનું જ્ઞાન છે; જ્યાં ઇષ્ટ એવું રજત અને અનિષ્ટ એવો રંગ ઉભયે અભિમુખ હોય અને અનિષ્ટ પદાર્થનું પણ ઇષ્ટની પેઠે ઇદમાકાર જ્ઞાન હોય ત્યાં ઇષ્ટપદાર્થમાં પણ રજતત્વવિશિષ્ટજ્ઞાન થાય નહિ, માત્ર રજતત્વના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ થાય. આમ માનવામાં આવે ત્યારે 'આ રગ રજત' એવો સમાન ઉલ્લેખ સંભવે છે; રજત અને રંગનું ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન છે, તેમ રંગને વિષે રજતત્વનો અસંબંધ તો છે પરંતુ તે અસંબંધનું દોષને લીધે જ્ઞાન નથી, એટલે રંગને વિષે રજતત્વના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે, અને રજતને વિષે પણ રજતત્વનો અસંબંધ નથી એટલે અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે, જેથી એકરસ એકાકાર ઉલ્લેખ સંભવે છે. પરંતુ ઉક્ત રીતિથી રજત-અંશે પણ નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિ થવી જોઇએ, એટલે ઉક્ત સ્થલને વિષે રજત-અંશે રજતત્વવિશિષ્ટનું જ્ઞાન છે, કેમકે અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન છે નહિ કે જેનાથી કરી નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિ થઇ શકે. ઇષ્ટપદાર્થના ભેદના જ્ઞાનથી જે પ્રવૃત્તિ થાય તે નિષ્ફલ થાય છે. અને વિશિષ્ટજ્ઞાનથી સફલ પ્રવૃત્તિ થાય છે. આમ હોવાથી રંગરજત પુરોવર્તી હોય અને 'આ રં-

‡ બે પાસાથી ગળે ફાંસો આવવા રૂપી ન્યાય. પોતે હેતુનો 'અસંબંધજ્ઞાનાભાવ જે કલ્પ્યો તે માનતાં પોતે કલ્પેલા અનુમાનમાં તેમ સર્વ અનુમાનમાં ભ્રમ સિદ્ધ થવા જાય છે.

જત ' એવું જ્ઞાન હોય ત્યાં ' રજતરંગનું ઇદં-રૂપે કરીને જ્ઞાન તે તો સરખુંજ છે, પરંતુ રજતનું ઇદંઅંશને વિષે રજતવિશિષ્ટજ્ઞાન છે, અને રંગના ઇદં-અંશને વિષે રજતત્વના સંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે, અથવા રજતનો ભેદાગ્રહ છે. જ્યાં રજતત્વનો અસંબંધ છે ત્યાં રજતનો ભેદ છે એટલે રજતત્વના અસંબંધનું અજ્ઞાન અને રજતભેદનું અજ્ઞાન એ ઉભયે એાની એાળખાણ છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદમાં ' આ રંગરજત ' એવું કહેવાને સ્થાને સમાન એારૂપ ઉલ્લેખજ સંભવતો નથી, માટે અખ્યાતિવાદ અસંગત છે.

૧૬૫

ભ્રમજ્ઞાનવાદીના મતમાં આરોપેલા દોષનું સમાધાન.

જે ભ્રમજ્ઞાન માને છે તેમના મતમાં દોષ કહ્યો છે કે જો ભ્રમજ્ઞાન પ્રસિદ્ધ હોય તો સર્વ જ્ઞાનોને વિષે ભ્રમત્વ સંદેહ કરીને નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિજ નહિ થાય, તે દોષ પણ સંભવતો નથી. કેમકે અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાનજ નથી, જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ છે, પણ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ ને તો કદીક સફળ કદીક નિષ્ફળ એમ થાય છે, એટલી પ્રવૃત્તિને વિષે સફળતા નિષ્ફળતાને સંપાદન કરનાર જ્ઞાનની વિલક્ષણતા અખ્યાતિવાદીએ પણ માની છે. જ્યાં સંસર્ગવિશિષ્ટ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તે સફળ છે, એટલે સફળ પ્રવૃત્તિનું જનક સંસર્ગવિશિષ્ટ જ્ઞાન પ્રમા છે. અગૃહીત ભેદજ્ઞાનદ્વયથી નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિ થાય છે, નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિનાં જનક જે બે જ્ઞાન થાય છે તે અપ્રમા છે. યદ્યપિ વિષયના ભાવ કે અભાવને લેઇ જ્ઞાનોને વિષે પ્રમાત્વ કે અપ્રમાત્વ નથી, તથાપિ પ્રવૃત્તિની વિલક્ષણતાનાં હેતુ પ્રમાત્વ અપ્રમાત્વ તે તો અખ્યાતિવાદીને પણ ઇષ્ટ છે. અને અપ્રમાત્વ એ સંજ્ઞા (ભ્રમ એ અર્થજ જણાવે છે તેથી) તેની સાથે અખ્યાતિવાદીને દ્વેષ હોય તો પણ અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાનની, સફળ પ્રવૃત્તિજનક જ્ઞાનથી વિલક્ષણતા તો અનુભવસિદ્ધજ છે, અને અખ્યાતિવાદીએ માનેલી છે. એટલે વ્યવહારભેદ વાસ્તે પણ અન્ય સંજ્ઞા તો કરવીજ પડશે; તો પ્રસિદ્ધ સંજ્ઞા—અપ્રમાત્વ તેનાથીજ (અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાન એવી સંજ્ઞા ન કલ્પતાં) વ્યવહાર કરવો એ યોગ્ય છે. આ રીતે ભ્રમજ્ઞાનનો અંગીકાર ન કરતાં પણ, ભ્રમનું જે સ્થલ હોય ત્યાં, નિષ્ફળ પ્રવૃત્તિનું જનક જે અગૃહીત ભેદવાળું યથાર્થ જ્ઞાન તથા સફળ પ્રવૃત્તિનું જનક રજતને વિષે રજતત્વ વિશિષ્ટ જ્ઞાન, તેમાં જ્ઞાનત્વરૂપ સમાન ધર્મ દેખીને એવો સંદેહ સંભવે છે કે જેમ શુક્તિમાં અગૃહીત-ભેદદ્વયજ્ઞાન છે તેનો ભેદ પ્રતીત થતો નથી, તેમ આ જ્ઞાન પણ અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાન રૂપ છે અથવા ભેદરહિત એક છે જો અગૃહીત ભેદજ્ઞાનદ્વય રૂપ હોય તો પ્રવૃત્તિથી રજતનો લાભ ન થવો જોઇએ, અથવા સંદેહ રહેવાને લીધે, અખ્યાતિવાદમાં પણ નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિજ થવાની નહિ. એટલે નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિના અભાવ રૂપ જે દોષ અખ્યાતિવાદી અન્ય મત ઉપર મૂકે છે તે તો ઉભયને સમાન છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદ અસંગત છે.

અને જો પર્વતને વિષે ધૂમનો અસંબંધજ્ઞાનાભાવ અનુમિતિનો હેતુ છે એમ કહીએ તો ભ્રમજ્ઞાનના અંગીકારથી પણ તેટલા એક પ્રસંગમાં નિર્વાહ થઇ શકશે, પણ અનુમિતિમાત્રમાં તેમ માનતાં તો, શુક્તિને વિષે, રજતત્વના આ સંબંધજ્ઞાનાભાવે કરી, ઇષ્ટસાધનત્વની ભ્રમરૂપ સિદ્ધિ થઈ. આ પ્રકારે ઉભયતઃપાશારજ્જુન્યાયે‡ કરીને અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમની સિદ્ધિ થાય છે.

અખ્યાતિવાદમાં બીજો પણ દોષ છે. જ્યાં રંગેકુ રજત હોય ત્યાં 'આ રંગ અને રજત' એવું જ્ઞાન થાય છે. અન્યમતોની રીતિ અનુસાર એ જ્ઞાન રંગ–અંશે ભ્રમ છે, રજત–અંશે પ્રમા છે, તેમ રંગ, રજત અને રજતત્વધર્મને વિષય કરે છે; એટલે રંગ–અંશે રજતત્વવિશિષ્ટજ્ઞાન છે. હવે અખ્યાતિવાદીના મતમાં તો ભ્રમજ્ઞાન છે નહિ. ઉક્તજ્ઞાન પણ સર્વ અંશે યથાર્થજ છે, અને રજત–અંશે રજતત્વસંબંધજ્ઞાન છે અને રંગ–અંશે ઇદં–રૂપે કરી જ્ઞાન છે તેમાં રજતત્વના અસંબંધનો અભાવ છે. આ પ્રકારની જે ભેદકલ્પના તે અનુભવવિરુદ્ધ છે, કારણકે 'આ રંગ રજત' એમ રંગ અને રજતનો એકરૂપે ઉલ્લેખ થાય છે, તે ન થતાં ઉક્તપ્રકારે ભેદ હોય તો તે પ્રમાણે ઉલ્લેખ થવો ઘટે. અને રંગ–અંશે રજતત્વના સંબંધનું જ્ઞાન તે પણ ભ્રમનો અંગીકાર ન હોવાથી સંભવે નહિ. રજત–અંશે પણ રજતત્વના અસંબંધનું અજ્ઞાન માનીએ તો તે સંભવે છે, કેમકે રજતને વિષે રજતત્વના અસંબંધનું જ્ઞાન નથી, પણ સંબંધનું જ્ઞાન છે. એટલે રંગ અને રજતનો એકરૂપ ઉલ્લેખ પણ સંભવે છે. પરંતુ જ્યાં પ્રવૃત્તિનો વિષય અભિમુખ હોય ત્યાં સંબંધવિશિષ્ટજ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય છે એવો પ્રથમે નિયમ કહેલો છે તેનો ત્યાગ થઇ જાય છે. અને એમ કહેવામાં આવે છે કે પ્રવૃત્તિનો વિષય ઇષ્ટપદાર્થજ અભિમુખ હોય અનિષ્ટપદાર્થ અભિમુખ હોય નહિ ત્યાં સંબંધવિશિષ્ટજ્ઞાન થાય છે, જેમકે કેવલ રજતનું (આ રજત–એવું) એ જ્ઞાન રજતત્વવિશિષ્ટનું જ્ઞાન છે; જ્યાં ઇષ્ટ એવું રજત અને અનિષ્ટ એવો રંગ ઉભયે અભિમુખ હોય અને અનિષ્ટ પદાર્થનું પણ ઇષ્ટની પેઠે ઇદમાકાર જ્ઞાન હોય ત્યાં ઇષ્ટપદાર્થમાં પણ રજતત્વવિશિષ્ટજ્ઞાન થાય નહિ, માત્ર રજતત્વના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ થાય. આમ માનવામાં આવે ત્યારે 'આ રંગ રજત' એવો સમાન ઉલ્લેખ સંભવે છે: રજત અને રંગનું ઇદમાકાર સામાન્યજ્ઞાન છે, તેમ રંગને વિષે રજતત્વનો અસંબંધ તો છે પરંતુ તે અસંબંધનું દોષને લીધે જ્ઞાન નથી, એટલે રંગને વિષે રજતત્વના અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે, અને રજતને વિષે પણ રજતત્વનો અસંબંધ નથી એટલે અસંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે, જેથી એકરસ એકાકાર ઉલ્લેખ સંભવે છે. પરંતુ ઉક્ત રીતિથી રજત–અંશે પણ નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિ થવી જોઇએ, એટલે ઉક્ત સ્થલને વિષે રજત–અંશે રજતત્વવિશિષ્ટનું જ્ઞાન છે, કેમકે અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાન છે નહિ કે જેનાથી કરી નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિ થઇ શકે. ઇષ્ટપદાર્થના ભેદના જ્ઞાનથી જે પ્રવૃત્તિ થાય તે નિષ્ફલ થાય છે. અને વિશિષ્ટજ્ઞાનથી સફલ પ્રવૃત્તિ થાય છે. આમ હોવાથી રંગરજત પુરોવર્તી હોય અને 'આ ર-

‡ બે પાસાથી ભેજે ફાંસો આવવા રૂપી ન્યાય. પોતે હેતુનો 'અસંબંધજ્ઞાનાભાવ જે' કલ્પ્યો તે માનતાં પોતે કલ્પેલા અનુમાનમાં તેમ સર્વ અનુમાનમાં ભ્રમ સિદ્ધ થવા જાય છે.

જત' એવું જ્ઞાન હોય ત્યાં 'રજતરંગનું ઇદં-રૂપે કરીને જ્ઞાન તેતો સરખુંજ છે, પરંતુ રજતનું ઇદંઅંશને વિષે રજતવિશિષ્ટજ્ઞાન છે, અને રંગના ઇદં-અંશને વિષે રજતત્વના સંબંધજ્ઞાનનો અભાવ છે, અથવા રજતનો ભેદાગ્રહ છે. જ્યાં રજતત્વનો અસંબંધ છે ત્યાં રજતનો ભેદ છે એટલે રજતત્વના અસંબંધનું અજ્ઞાન અને રજતભેદનું અજ્ઞાન એ ઉભયે એકની એકજ વાત છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદમાં 'આ રંગરજત' એવું કહેવાને સ્થલે સમાન આકારે ઉલ્લેખજ સંભવતો નથી, માટે અખ્યાતિવાદ અસંગત છે.

૧૬૫

ભ્રમજ્ઞાનવાદીના મતમાં આરોપેલા દોષનું સમાધાન.

જે ભ્રમજ્ઞાન માને છે તેમના મતમાં દોષ કહ્યો છે કે જો ભ્રમજ્ઞાન પ્રસિદ્ધ હોય તો સર્વ જ્ઞાનોને વિષે ભ્રમત્વ સંદેહ કરીને નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિજ નહિ થાય, તે દોષ પણ સંભવતો નથી. કેમકે અખ્યાતિવાદીના મતમાં ભ્રમજ્ઞાનજ નથી, જ્ઞાનમાત્ર યથાર્થ છે, પણ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ તે તો કદીક સફલ કદીક નિષ્ફલ એમ થાય છે, એટલી પ્રવૃત્તિને વિષે સફલતા નિષ્ફલતાને સંપાદન કરનાર જ્ઞાનની વિલક્ષણતા અખ્યાતિવાદીએ પણ માની છે. જ્યાં સંસર્ગવિશિષ્ટ જ્ઞાનથી પ્રવૃત્તિ થાય ત્યાં તે સફલ છે, એટલે સફલ પ્રવૃત્તિનું જનક સંસર્ગવિશિષ્ટ જ્ઞાન પ્રમા છે. અગૃહીત ભેદજ્ઞાનદ્વયથી નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિ થાય છે, નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિનાં જનક જે બે જ્ઞાન થાય છે તે અપ્રમા છે. યદ્યપિ વિષયના ભાવ કે અભાવને લેઇ જ્ઞાનોને વિષે પ્રમાત્વ કે અપ્રમાત્વ નથી, તથાપિ પ્રવૃત્તિની વિલક્ષણતાનાં હેતુ પ્રમાત્વ અપ્રમાત્વ તે તો અખ્યાતિવાદીને પણ ઇષ્ટ છે. અને અપ્રમાત્વ એ સંજ્ઞા (ભ્રમ એ અર્થજ જણાવે છે તેથી) તેની સાથે અખ્યાતિવાદીને દ્વેષ હોય તો પણ અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાનની, સફલ પ્રવૃત્તિજનક જ્ઞાનથી વિલક્ષણતા તો અનુભવસિદ્ધજ છે, અને અખ્યાતિવાદીએ સ્વીકારી છે. એટલે વ્યવહારભેદ વાસ્તે પણ અન્ય સંજ્ઞા તો કરવીજ પડશે; તો પ્રસિદ્ધ સંજ્ઞા —અપ્રમાત્વ તેનાથીજ (અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાન એવી સંજ્ઞા ન કરતાં) વ્યવહાર કરવો એ ઉચિત છે. આ રીતે ભ્રમજ્ઞાનનો અંગીકાર ન કરતાં પણ, ભ્રમનું જે સ્થલ હોય ત્યાં, નિષ્ફલ પ્રવૃત્તિનું જનક જે અગૃહીત ભેદવાળું યથાર્થ જ્ઞાન તથા સફલ પ્રવૃત્તિનું જનક રજતને વિષે રજતત્વ વિશિષ્ટ જ્ઞાન, તેમાં જ્ઞાનત્વરૂપ સમાન ધર્મ દેખીને એવો સંદેહ સંભવે છે કે જેમ શુક્તિમાં અગૃહીત-ભેદદ્વયજ્ઞાન છે તેનો ભેદ પ્રતીત થતો નથી, તેમ આ જ્ઞાન પણ અગૃહીત ભેદદ્વયજ્ઞાન રૂપ છે અથવા ભેદરહિત એક છે? જો અગૃહીત ભેદજ્ઞાનદ્વયરૂપ હોય તો પ્રવૃત્તિથી રજતનો લાભ ન થવો જોઇએ, અથવા સંદેહ રહેવાને લીધે, અખ્યાતિવાદમાં પણ નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિજ થવાની નહિ. એટલે નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ જે દોષ અખ્યાતિવાદી અન્ય મત ઉપર મૂકે છે તે તો ઉભયને સમાન છે. આ પ્રકારે અખ્યાતિવાદ અસંગત છે.

૧૬૬

પ્રમાત્વ અપ્રમાત્વસ્વરૂપ.

કેવલ સિદ્ધાંત તો એક અનિર્વચનીયખ્યાતિજ છે. સત્ખ્યાતિ આદિક જે પાંચ વાદ કહ્યા તેનું વિસ્તારથી ખંડન તો વિવરણ આદિક ગ્રંથોમાં છે, અત્ર તે ખંડનની રીતિમાત્ર જણાવી છે. અખ્યાતિવાદીએ બતાવ્યું કે સિદ્ધાંત મતમાં નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિના અભાવરૂપ દોષ છે. આપણે એ દોષનો સંભવ અખ્યાતિવાદમાં પણ બતાવ્યો અને ઉભયમાં દોષ સમાન છે એમ કહ્યું; પણ હવે સ્વમતને વિષે તે દોષ નથી એમ બતાવવા એ દોષનો ઉદ્ધાર કરવો જોઇએ. પદાર્થનું જે જ્ઞાન થાય તે જ્ઞાનને વિષે અપ્રમાત્વનિશ્ચય થાય તો પ્રવૃત્તિ બને નહિ, અપ્રમાત્વનો સંદેહ હોય તો સકંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે. પ્રમાત્વનો નિશ્ચય હોય તો નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે. એટલા માટે પ્રમાત્વ અપ્રમાત્વનું સ્વરૂપ, તેની ઉત્પત્તિ, તેના જ્ઞાનનો પ્રકાર, તે સર્વ કહીએ છીએ.

પ્રમાત્વ અપ્રમાત્વનું સ્વરૂપ પૂર્વે કહ્યું છે કે સ્મૃતિથી ભિન્ન અને અબાધિત અર્થગોચર જે જ્ઞાન તે પ્રમા, તેથી ભિન્ન તે અપ્રમા છે. આટલાથી એમ જાણી શકાય છે કે સ્મૃતિભિન્ન અબાધિત અર્થગોચર જે જ્ઞાન તેનો ધર્મ પ્રમાત્વ છે, તેથી ભિન્નજ્ઞાનનો ધર્મ અપ્રમાત્વ છે; તથાપિ પૂર્વોક્ત જે પારિભાષિક પ્રમાત્વ તે સ્મૃતિને વિષે નથી, અને પ્રવૃત્તિ કરાવવાને ઉપયોગી એવું જે પ્રમાત્વ તે તો સ્મૃતિમાં પણ માનવું જોઇએ, કેમકે સ્મૃતિજ્ઞાને કરીને પણ પુરુષની પ્રવૃત્તિ થાય છે, જે સ્થાનમાં રહેલા ઇષ્ટપદાર્થની સ્મૃતિ થાય છે તે સ્થાનપ્રતિ પુરુષની પ્રવૃત્તિ થાય છે; અને સ્મૃતિજ્ઞાન વિષે પ્રમાત્વનો નિશ્ચય હોય તો નિષ્કંપપ્રવૃત્તિ થાય છે; એટલે પ્રવૃત્તિને ઉપયોગી એવું પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં પણ છે. આમ છે ત્યારે ઉક્ત જે પ્રમાત્વનું સ્વરૂપ તે કરતાં અન્ય સ્વરૂપ કહેવું જોઇએ. સકલ શાસ્ત્રોનો એવો સંપ્રદાય છે કે સ્મૃતિથી ભિન્ન જ્ઞાનને અનુભવ કહેવો, અને સંસ્કારજન્ય જ્ઞાનને સ્મૃતિ કહેવી; તેમજ યથાર્થ અનુભવને પ્રમા અને અયથાર્થને અપ્રમા કહેવી. આ પ્રકારે જ્ઞાનત્વધર્મ તે તો જ્ઞાનમાત્રમાં હોવાથી વ્યાપક છે, અને અનુભવત્વ, સ્મૃતિત્વ, તે જ્ઞાનત્વનાં વ્યાપ્ય છે અને પરસ્પરવિરોધી છે. તેમજ પ્રમાત્વધર્મ પણ અનુભવત્વનો વ્યાપ્ય છે કેમકે અનુભવત્વ તે યથાર્થ અનુભવ તેમ અયથાર્થાનુભવ ઉભયમાં રહે છે, અને પ્રમાત્વધર્મ યથાર્થાનુભવમાંજ રહે છે, માટે અનુભવત્વનું વ્યાપ્ય પ્રમાત્વ છે. તેમજ યથાર્થત્વનું પણ વ્યાપ્ય પ્રમાત્વ છે; કેમકે યથાર્થત્વ તો સત્ય પદાર્થની સ્મૃતિમાં પણ છે, પણ ત્યાં પ્રમાત્વ નથી, એટલે યથાર્થત્વનું પણ પ્રમાત્વ વ્યાપ્ય છે. શાસ્ત્રકારોની આવી પરિભાષા છે. તે પરિભાષાને અનુસરી પ્રમાનું લક્ષણ સ્મૃતિથી ભિન્ન, અબાધિત અર્થગોચર જ્ઞાન તે પ્રમા એવું કહીએ છીએ. જે પ્રમાત્વના જ્ઞાનથી પુરુષની નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય તેવું પ્રમાત્વ સ્મૃતિમાં પણ માનવું જોઇએ માટે આ પ્રસંગે પ્રમાત્વ યથાર્થત્વનું વ્યાપ્ય નથી, કેવલ યથાર્થત્વનું નામજ પ્રમાત્વ છે. પૂર્વોક્ત જે પારિભાષિક પ્રમાત્વ તે સ્મૃતિને વિષે નથી, પણ યથાર્થત્વ છે, એટલે પૂર્વોક્ત જે પ્રમાત્વ તે યથાર્થત્વરૂપ નથી, પણ તેથી ભિન્ન છે, અને તેનાં કરતાં ન્યૂન દેશવાળું હોવાથી યથાર્થત્વનું વ્યાપ્ય છે. અને અત્ર વિચારવાનું છે તે પ્રમાત્વ તો

પ્રમાને ફરકેની પ્રમાણ છે તે છે, અને તે સ્મૃતિમાં પણ છે, માટે યથાર્થત કરતાં અનુભવનું નહીં પણ યથાર્થતારૂપ જે પ્રમાત્વ તેજ અત્ર વિચારવાનું છે. અને જો સ્વતિજ્ઞાનને પ્રમા કહેવાનો સંબંધ હોત હોય તો પ્રમાત્વજ્ઞાનથી નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે કે વાસ્તવને સ્થાને યથાર્થત્વજ્ઞાનથી નિષ્કંપ પ્રવૃત્તિ થાય છે એવું વાક્ય કહેવું. આ પ્રકારે આ પ્રસંગમાં પ્રમાત્વ–શબ્દનો ઉપયોગ થાય છે, એટલે પ્રમાત્વ એટલે યથાર્થત્વધર્મ એટલો અત્ર અભિપ્રાય છે.

— —

૧૬૭

પરતઃપ્રામાણ્યવાદ.

ન્યાય (તથા વૈશેષિક) દર્શનના મતમાં જ્ઞાનની ઉત્પાદક સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થતી નથી; તેમ જ્ઞાનની ગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થતું નથી માટે પરતઃપ્રામાણ્યવાદ કહે છે. આ સ્થાને પ્રમાત્વ તેજ પ્રામાણ્ય એમ સમજવું; અને પરતઃ એટલે અન્યથી કરીને પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે એમ જે વાદમાં કહેવાય છે તે વાદ પરતઃપ્રામાણ્યવાદ છે અથવા તો પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે પરતઃ-અન્યથી એવું જ્ઞાનની સામગ્રી કરતાં ભિન્ન સામગ્રી એટલે છે. માટે તાત્પર્ય એ છે કે જ્ઞાનની સામગ્રી કરતાં પ્રમાત્વની સામગ્રી ભિન્ન છે. જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની સામગ્રી તો ઇન્દ્રિય, અનુમાન આદિ પ્રમાણ કહેલી છે, તેટલી જો પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય તો જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા જ થવાં જોઈએ, અપ્રમાત્મક કદી નહિ. માટે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની સામગ્રી કરતાં અધિક એવી કોઈ સામગ્રીથી તે જ્ઞાનમાં પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થતી જોઈએ અને એવું અધિક જણાતું નથી ત્યાં જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વધર્મ હોતો નથી, એટલે ભ્રમજ્ઞાન (અપ્રમાજ્ઞાન) નો આશ્રય રહે છે; તે જે અધિક સામગ્રી તે ગુણ છે, અને જ્યાં એ ગુણસહિત ઇન્દ્રિય અનુમાન આદિથી જ્ઞાન થાય ત્યાં તે જ્ઞાન પ્રમા છે; ને ગુણરહિત ઇન્દ્રિય અનુમાન આદિકથી જ્ઞાન થતાં તે જ્ઞાન પ્રમા નહિ. પ્રત્યક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થતી વખતે અધિક ગુણ જોઈએ તે ઇન્દ્રિયનો વિષય સાથે સંનિકર્ષ એ ગુણ છે; અને અનુમિતિરૂપ જ્ઞાન, એટલે વ્યાપ્ય હેતુનું પક્ષને વિષે જ્ઞાન એ ગુણ છે. આ અનુમાનથી હેતુનું પક્ષને વિષે જ્ઞાન થવામાં અનુમિતિજ્ઞાનની સામગ્રી, પક્ષને વિષે હેતુનું જે જ્ઞાન, તે તો છે, પણ જ્યાંસુધી હેતુમાં વ્યાપ્તિનું જ્ઞાન નથી; એટલે અનુમિતિ થાય તો પણ તે પ્રમા નથી. આ પ્રકારે, જ્ઞાનોત્પત્તિ જે પ્રમાત્વધર્મ તેની ઉત્પત્તિને વિષે જ્ઞાનની અપેક્ષા સામગ્રી કરતાં અન્ય ગુણની અપેક્ષા હોવાથી પરતઃપ્રામાણ્ય સમજવું છે.

પ્રમાત્વની જેમ જ્ઞપ્તિ એ અપ્રમાત્વ તેની પણ પરતઃ ઉત્પત્તિ છે કારણ કે અપ્રમાજ્ઞાન ઉત્પન્ન કરે તે દોષ છે, પ્રમાજ્ઞાનમાં તેમ એ ગુણથી અન્ય દોષ છે ને જ્ઞાનની સામગ્રી કરતાં અન્ય અધિક અધિક છે, તેથી અન્ય કારણ છે. જ્ઞાનસામગ્રી કરતાં

છે; જ્ઞાનગ્રાહક જે સામગ્રી તેમાંજ 'હું' જ્ઞાનને જાણુંછું'' એ અનુવ્યવસાયની સામગ્રી પણ અંતર્ભૂત છે, તેથી તેનાથી પ્રમાણનો ભંગ થાય નહિ, માટે સિદ્ધાંત કોટિનો અંગીકાર નથી.

આ રીતે ઘટાદિકના જ્ઞાનથી ઘટાદિકનો પ્રકાશ થાય છે. ઘટાદિકનો પ્રકાશ થયે સતે પણ ઘટાદિકના જ્ઞાનનો તથા તે જ્ઞાનના આશ્રય આત્માનો પ્રકાશ થતો નથી. જે કાલે અનુવ્યવસાયજ્ઞાન થાય તે કાલે ઘટાદિકવિષયસહિત તથા આત્માસહિત ઘટાદિજ્ઞાનનો પ્રકાશ થાય છે. પરંતુ અનુવ્યવસાયજ્ઞાનથી તો વ્યવસાયની ત્રિપુટીનો પ્રકાશ થાય છે, અનુવ્યવસાયનો પ્રકાશ થતો નથી જ્યારે અનુવ્યવસાયગોચર અનુવ્યવસાય થાય ત્યારે પ્રથમ અનુવ્યવસાયનો પ્રકાશ થાય. તથાપિ પણ દ્વિતીય અનુવ્યવસાય તો અપ્રકાશિતજ રહે. પ્રથમ અનુવ્યવસાય વ્યવસાયગોચર છે, અનુવ્યવસાયગોચર દ્વિતીય અનુવ્યવસાય છે. 'ઘટજ્ઞાનને હું જાણું છું' એ દ્વિતીય અનુવ્યવસાયનું સ્વરૂપ છે. દ્વિતીયઅનુવ્યવસાય એ વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય તો 'ઘટજ્ઞાનનું જ્ઞાન હું જાણુ છું' એવો તૃતીય અનુવ્યવસાય પણ થઇ શકે છે. પરંતુ ન્યાયમતમાં ઘટજ્ઞાનથી ઘટનો પ્રકાશ થઇને 'ઘટ' એ વ્યવહાર સિદ્ધ થાય છે, 'ઘટ' એ વ્યવહારમાં ઘટજ્ઞાનના પ્રકાશની અપેક્ષા નથી. ઘટજ્ઞાનનો વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય ત્યાં અનુવ્યવસાયથી ઘટજ્ઞાનનો પ્રકાશ થઇને ઘટજ્ઞાન એ વ્યવહાર થાય છે, અનુવ્યવસાયના પ્રકાશની અપેક્ષા નથી. આ રીતે જેનો વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય તેના જ્ઞાનની અપેક્ષા છે. વિષયનું પ્રકાશક જે જ્ઞાન તે પ્રકાશિત હોય કે અપ્રકાશિત હોય; તેના પ્રકાશનો ઉપયોગ નથી. જો પ્રકાશિત જ્ઞાનથીજ વિષયનો પ્રકાશ હોય તો ન્યાયમતમાં અનવસ્થા દોષ આવે. કેમકે જે જ્ઞાનથી વિષયપ્રકાશ થાય તે જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ તો છે નહિ, તેનું પ્રકાશક જ્ઞાનાંતર હોય ત્યારે જ્ઞાનથી વિષયનો પ્રકાશ થાય; ને તે પ્રથમજ્ઞાનનું પ્રકાશક જે જ્ઞાનાંતર તેનો અન્યજ્ઞાન જોઇએ; તૃતીયને ચતુર્થ પ્રકાશકજ્ઞાન જોઇએ; એ રીતે અનવસ્થાદોષ આવે. પરસ્પર સાપેક્ષજ્ઞાન માનતાં અન્યોન્યાશ્રય અને ચક્રિકા એ દોષ આવે. માટે વિષયનો પ્રકાશ કરવામાં જ્ઞાન, પોતાના પ્રકાશની અપેક્ષા કરતું નથી; માત્ર સ્વવ્યવહારમાં પ્રકાશની અપેક્ષા છે. જ્યાં ઘટાદિક વિષયનો વ્યવહાર ઇષ્ટ છે ત્યાં ઘટના પ્રકાશ વાસ્તે ઘટજ્ઞાનની અપેક્ષા છે. જ્ઞાન પોતે અપ્રકાશિત રહે તેનાથીજ 'ઘટ'-વ્યવહાર સિદ્ધ થાય છે. જેમ ઘટનું જ્ઞાન ન હોય તે કાલે પણ જલધારણાદિક પ્રયોજનની સિદ્ધિ ઘટથી થયાં જાય છે, સ્વકાર્યમાં પ્રકાશની અપેક્ષા ઘટ કરતો નથી, તેમજ જ્ઞાનનું કાર્ય વિષયનો પ્રકાશ કરવો એ છે, તે વિષયપ્રકાશરૂપ કાર્યને વિષે પોતાના પ્રકાશની અપેક્ષા જ્ઞાન કરતું નથી. ઘટની પેઠે સ્વવ્યવહાર જ્યાં ઇષ્ટ હોય ત્યાં પ્રકાશ વાસ્તે જ્ઞાન જ્ઞાનની અપેક્ષા કરે છે. જો જ્ઞાનનો વ્યવહાર ઇષ્ટ હોય તો જ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય છે; જ્ઞાનના જ્ઞાનના પ્રકાશની અપેક્ષા નથી. આ પ્રકારે ન્યાયમતમાં અનવસ્થા દોષ કહ્યો છે તે માત્ર અવિવેકમૂલક પ્રલાપજ છે.

આ રીતે ન્યાયમતમાં કોઈ પણ જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ નથી; એટલે જ્ઞાનના જ્ઞાનની જેનાથી ઉત્પત્તિ થાય તેને જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી કહીએ છીએ. અનુવ્યવસાયજ્ઞાનની સામગ્રી મનઃસંનિકર્ષાદિ તથા જ્ઞાનલક્ષણ અલૌકિકસંનિકર્ષ છે. તે અનુવ્યવસાયના ભેદે કરીને નાના પ્રકારની છે. તેમજ 'જલજ્ઞાન પ્રમા છે' એવી અનુમિતિ પણ જ્ઞાનનું જ્ઞાન છે, ને તેનું જનક અનુમાન છે. ને તે પણ જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રી છે; તેનાથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું જ્ઞાન નથી થતું. 'જલ હું પ્રમા કરું છું' એ અનુવ્યવસાયની સામગ્રી પણ જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રી છે, ને તેનાથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે, પણ 'જલને હું જાણું છું' એવો અનુવ્યવસાય પણ જલજ્ઞાનનું જ્ઞાન છે, તે જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વને પ્રકાશતો નથી, એટલે જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી જે ઉક્ત અનુવ્યવસાયસામગ્રી તેનાથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું ગ્રહણ ન હોવાને લીધે જલજ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી જલજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું ગ્રહણ થતું નથી અને સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદ સંભવતો નથી; પરતઃપ્રામાણ્યવાદજ થાય છે. જે જે જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી તે થકી પ્રમાત્વગ્રહ થાય તેનું નામ સ્વતઃપ્રામાણ્ય કહેવાય. એ પક્ષમાં પ્રમાત્વધર્મનું ગ્રહણ થયા વિના કોઈ જ્ઞાનનું જ્ઞાનજ સંભવે નહિ. જ્ઞાનનું જ્ઞાન એ કહેતાં પ્રમાત્વ અને જ્ઞાનત્વ એ ઉભયધર્મવિશિષ્ટ થાય છે; કેવલ જ્ઞાનત્વધર્મવિશિષ્ટ એવું જ્ઞાનનું જ્ઞાન થતું નથી અને પરતઃપ્રામાણ્યવાદમાં અનુવ્યવસાયથી, પ્રથમ તો, પ્રમાત્વ વિનાજ માત્ર જ્ઞાનત્વવિશિષ્ટ એવું જ્ઞાનનું જ્ઞાન થાય છે, ને તે પછી અન્ય અનુવ્યવસાયથી અથવા ઉક્ત પ્રકારના અનુમાનથી પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે.

૬૬૯.

સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદમાં દોષ.

મીમાંસક મત તથા સિદ્ધાંત મતમાં સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદનો અંગીકાર છે, ન્યાયવૈશેષિક મતમાં પરતઃપ્રામાણ્યવાદનો અંગીકાર છે. સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદમાં તેમણે આ પ્રમાણે દોષ કહ્યો છે. જ્યાં એક પદાર્થનું અનેક વાર જ્ઞાન થઈને પ્રવૃત્તિ થઈ હોય ત્યાં તો જ્ઞાનના પ્રમાત્વને વિષે કોઈ સંદેહ પડે નહિ, કેમકે અનેક વાર સફલ પ્રવૃત્તિ થઈને પ્રમાત્વનિશ્ચય થઈ ગયો છે. એવો જે પ્રમાત્વનિશ્ચય તે પ્રમાત્વસંશયનો વિરોધી છે. પણ કોઈ પદાર્થનું પ્રથમ ન થયેલું એવું અપૂર્વ જ્ઞાન થાય, તે જ્ઞાનના પ્રમાત્વને વિષે સંદેહ થાય છે, તે, જો સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદ માનીએ તો, ન થવો જોઈએ. કેમકે અદ્વૈત મતમાં તથા પ્રભાકરના મતમાં જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ છે, એટલે જ્ઞાન કોઈ વાર પણ અગૃહીત રહેજ નહિ, ગૃહીતજ જ્ઞાન થાય. એટલે પ્રમાત્વનું પણ જ્ઞાનની સાથેજ ગ્રહણ છે. અને જો એમ હોય તો જેનો નિશ્ચય છે તેમાં સંદેહ સંભવેજ નહિ. એટલે પ્રમાત્વનો સંદેહ સંભવે નહિ એવો દોષ સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદમાં આવે છે. સિદ્ધાંતપક્ષમાં તો જ્ઞાન પ્રકાશરૂપ છે, પ્રકાશપદાર્થનો જ્ઞાનાદિકથી ભેદ નથી.

૧૭૦.

પ્રભાકરમત.

પ્રભાકરના મતમાં જ્ઞાનના વિષયને વિષે પ્રકાશ થાય છે. પ્રકાશનો હેતુ જ્ઞાન છે. જેમ ઘટનું જ્ઞાન થાય ત્યારે ઘટજ્ઞાનથી ઘટનો પ્રકાશ થાય છે, તેમ ઘટનું જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપનો પણ પ્રકાશ કરે છે, તેમજ પોતાનો આશ્રય જે આત્મા તેનો પણ પ્રકાશ કરે છે. જ્ઞાનમાત્ર ત્રિપુટીને પ્રકાસે છે. જ્ઞાતા જ્ઞાન જ્ઞેય એ સમુદાયને ત્રિપુટી કહીએ છીએ. આ પ્રકારે પ્રભાકરના મતમાં જ્ઞાન પોતાના સ્વરૂપને પણ વિષય કરે છે, અને પોતાના પ્રમાત્વને પણ વિષય કરે છે.

૧૭૧.

મુરારિમિશ્ર.

મુરારિમિશ્રના મતમાં જ્ઞાનનો પ્રકાશ અનુવ્યવસાયથી થાય છે, અને તે જ્ઞાનની પ્રકાશક અનુમિતિનેજ પ્રમાત્વની પ્રકાશક માનેલી છે. એટલે અનુવ્યવસાય પછી પ્રમાત્વનો સંદેહ થવો ન જોઇએ.

૧૭૨.

ભટ્ટસિદ્ધાંત

એમજ ભટ્ટનો એવો સિદ્ધાંત છે કે ઘટાદિકના જ્ઞાનનું જ્ઞાન પ્રત્યક્ષરૂપ થતું નથી, કેમકે જ્ઞાનગુણ પ્રત્યક્ષયોગ્ય નથી; એટલે જ્ઞાનનું જ્ઞાન અનુમિતિરૂપ થાય છે, માનસ પ્રત્યક્ષરૂપ નથી થતું એ અનુમિતિજ્ઞાન આ પ્રકારે થાય છે. ઇંદ્રિય અને વિષયના સંયોગથી પ્રત્યક્ષજ્ઞાન થાય અથવા અનુમિતિજ્ઞાન થાય, પણ જ્ઞાનમાત્રથી જ્ઞાનના વિષય જે ઘટાદિક તેમને વિષે જ્ઞાતતા નામે એક ધર્મ ઉત્પન્ન થાય છે, ને તેથીજ જ્ઞાન થયા પછી 'ઘટ જ્ઞાત થયો' એવો વ્યવહાર થાય છે. જ્ઞાતતા પહેલાં ઘટ અને ઇંદ્રિયનો જે સંયોગ થાય છે તેનાથી 'આ ઘટ' એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. તે પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સમવાયસંબંધે કરીને જ્ઞાતાને વિષે રહે છે, ઘટમાં વિષયતાસંબંધે કરીને રહે છે. જ્યાં વિષયતાસંબંધે કરીને જ્ઞાન થાય ત્યાં સમવાયસંબંધે કરીને જ્ઞાતતા ઉપજે છે. આ પ્રકારે ઘટના જ્ઞાનથી ઘટને વિષે જ્ઞાતતા ઉપજે છે. ને જ્ઞાતતાનું ઉપાદાન કારણ ઘટ છે, નિમિત્ત કારણ જ્ઞાન છે, અને અસમવાયિકારણ એવી પરિભાષા તો ભટ્ટના મતમાં છેજ નહિ. ઉપાદાન કારણથી ભિન્ન તે સર્વને તે નિમિત્તકારણજ કહે છે. આ રીતે જ્ઞાનજન્ય એવો જ્ઞાતતા ધર્મ ઘટને વિષે થાય છે. પ્રથમ તો 'આ ઘટ' એ રીતે ઘટનું પ્રકાશકજ પ્રત્યક્ષ થયું છે, તે પ્રત્યક્ષથી ઘટને વિષે જ્ઞાતતાધર્મ ઉપજ્યો ત્યારે ઇંદ્રિયસંયોગે કરીને એના એજ ઘટનું 'ઘટ જ્ઞાન થયો' એ રીતનું પ્રત્યક્ષ થાય છે. જ્ઞાનજન્ય જ્ઞાતતાનું પ્રત્યક્ષ આ રીતે બાહ્ય ઇંદ્રિયથી

થાય છે. અને કોઇના પણ મતમાં બાહ્ય પદાર્થના જ્ઞાનનું બાહ્ય ઇંદ્રિયથી પ્રત્યક્ષ થતું નથી. ન્યાયાદિકના મતમાં જ્ઞાનનું માનસપ્રત્યક્ષ થાય છે, ભટ્ટના મતમાં તો ઘટાદિકના જ્ઞાનનું માનસ પ્રત્યક્ષ પણ થતું નથી, માત્ર ઘટાદિજ્ઞાનનું અનુમાનજન્ય અનુમિતિજ્ઞાન થાય છે. અનુમાનનો આકાર આ પ્રકારનો છેઃ આ ઘટ છે, કેમકે વિષયતાસંબંધથી જ્ઞાના જ્ઞાનવાન્ સાથે સમવાયસંબંધથી જ્ઞાતતાવાળો છે, જ્યાં જ્યાં સમવાયથી જ્ઞાતતાસંબંધ છે ત્યાં ત્યાં વિષયતાસંબંધે કરીને જ્ઞાન થાય છે. આ સ્થાને પુરોવર્તી જે ઘટ તે પક્ષ છે, વિષયતાસંબંધે કરી જ્ઞાન સાધ્ય છે; અને બીજાં હેતુ દૃષ્ટાંતાદિ છે. અન્ય ગ્રંથોમાં બીજે પ્રકારે આ અનુમાન લખ્યું છે પણ તે કઠિન છે. ભટ્ટના મતમાં અનુમાનથી જ્ઞાન થાય છે તેની આ સુગમ રીતિ અત્ર દેખાડી છે. આ પ્રકારે ભટ્ટમતમાં જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રી અનુમાન છે.

૬૭૩.

ન્યાયવૈશેષિક.

અનુમાનથીજ પરજ્ઞાનના પ્રમાત્વનું પણ જ્ઞાન થાય છે, એટલે જ્ઞાનની અનુમિતિ થયા પછી પ્રમાત્વનો સંદેહ ભટ્ટના મતમાં થવો જોઇએ નહિ. એટલે જ્ઞાનના ગ્રાહક જ્ઞાનથી પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય નહિ પણ સફલ પ્રવૃત્તિ થયા પછી જ્ઞાનના પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થાય છે, આવું ન્યાય અને વૈશેષિકનું મત છે. આને પરતઃપ્રામાણ્યવાદ કહે છે. જ્ઞાનની ઉત્પત્તિની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય નહિ, તે થવાને કાંઇક અધિક સામગ્રીની અપેક્ષા રહે છે. તેમજ પ્રમાત્વનું જ્ઞાન પણ અધિક સામગ્રીથી થાય છે. પ્રમાત્વની પેઠે અપ્રમાત્વની પણ પરતઃઉત્પત્તિ થાય છે. જો જ્ઞાનની જનક સામગ્રીથી જ્ઞાનના અપ્રમાત્વધર્મની ઉત્પત્તિ થાય તો સકલ જ્ઞાન અપ્રમા થવું જોઇએ, એટલે જ્ઞાનની જનક સામગ્રીથી અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થતી નથી. જ્ઞાનનાં જનક ઇંદ્રિય અનુમાન આદિક છે, તેમાં જો દોષનો સહકાર થાય તો અપ્રમાત્વસહિત જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય. દોષ નાનાવિધ છે.

પ્રત્યક્ષભ્રમ હોય ત્યાં તો નેત્રાદિગતપ્રમાણુદોષની પેઠે વિષયગત સાદૃશ્યદોષ પણ હેતુ છે. કોઈક કોઈક વિષયગત સાદૃશ્યદોષની હેતુતાનો વ્યભિચાર પણ છે. પણ બહુ કરીને ભ્રમ થાય છે તે સદૃશને વિષેજ થાય છે, એટલે ઘણે ઠેકાણે તો સાદૃશ્યદોષ ભ્રમનો હેતુ છે. જ્યાં વિસદૃશને વિષે ભ્રમ અનુભવસિદ્ધ હોય ત્યાં સાદૃશ્યદોષ ભ્રમનું કારણ નથી. દોષ એકરૂપેજ હેતુ થતો નથી, પરંતુ જેના હોવાથી જે ભ્રમ થાય તે દોષને તે ભ્રમની હેતુતા છે. પરોક્ષભ્રમજ્ઞાનને વિષે સાદૃશ્યની અપેક્ષા નથી એ અનુભવસિદ્ધ છે, એટલે પરોક્ષજ્ઞાનને વિષે વિષયગત દોષ હેતુ નથી, પણ અનુમિતિભ્રમ વિષે અનુમાનદોષ હેતુ છે. વ્યાપ્ય હેતુનું જ્ઞાન અનુમાન છે, અને હેતુને વિષે વ્યભિચારાદિક દોષ ન્યાયગ્રંથોમાં પ્રસિદ્ધ છે. શાબ્દભ્રમ હોય ત્યાં શ્રોતાને વિષે વાક્યતાત્પર્યના અનવધારણ-

રૂપ દોષ છે, વક્તાને વિષે વિપ્રલંભકત્વાદિ દોષ છે, શબ્દને વિષે અન્યથાનોપપત્ત્યાદિ દોષ છે, એ રીતે અપ્રમાત્વના હેતુ જે દોષ તે અનુભવથી જાણી લેવા જોઇએ.

આ પ્રસંગે પ્રમાત્વની અને અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ કહી તે વિરુદ્ધ પ્રતીત થાય છે. ભૂત ભવિષ્યત્ વર્તમાન એવી સકલ પ્રમાને વિષે પ્રમાત્વ ધર્મ એક છે, તેમ સકલ અપ્રમાને વિષે અપ્રમાત્વ પણ એક છે. તેની ઉત્પત્તિ કહેવી સંભવતી નથી. તથાપિ પોતાના કારણથી જ્ઞાન ઉપજે ત્યાં કોઇ જ્ઞાન પ્રમા થાય છે, કોઇ અપ્રમા થાય છે; પ્રમાત્વવિશિષ્ટ પ્રમા થાય છે, અપ્રમાત્વવિશિષ્ટ અપ્રમા થાય છે. આ રીતે જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વ અને અપ્રમાત્વ એવા ધર્મની જે વિલક્ષણતા તે જ્ઞાનની સામગ્રીને આધીન છે. કોઇ કાળે જ્ઞાનની એવી સામગ્રી છે જેથી પ્રમાત્વવિશિષ્ટ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય, કોઇ કાળે એવી સામગ્રી છે જેથી અપ્રમાત્વવિશિષ્ટજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય. માટે એમ માનવું જોઇએ કે પ્રમાત્વધર્મ તો એક જ, સકલ પ્રમાને વિષે તેનો સંબંધ છે, પણ તે પ્રમાત્વનો સંબંધ સામગ્રીને આધીન છે. આ રીતે જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વ એ પ્રયોગની પ્રયોજક સામગ્રી હોવાથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ કહેલી છે. એમજ અપ્રમાત્વનો પ્રયોજક દોષ છે; અપ્રમાત્વ, તેથી દોષજન્ય કહ્યું છે. દોષજન્ય એટલે દોષપ્રયોજ્ય એવું તાત્પર્ય છે. અને તેના જ્ઞાનની તો મુખ્ય ઉત્પત્તિ સંભવે છેજ.

યદ્યપિ નિત્ય તથા પ્રમાત્વ સાહિત્યમાત્ર છે એટલે પ્રમાત્વના જ્ઞાનની પણ ઉત્પત્તિ કહેવા માત્રથી ઉત્પત્તિ સિદ્ધ થતી, જ અશક્ય છે, તથાપિ વૃત્તિને વિષે આરૂઢ એવો જે પ્રમાત્વાદિકને પ્રકાશે છે એટલે વૃત્તિ પણ જ્ઞાન કહેવાય છે ને તેની ઉત્પત્તિ સંભવે છે. આ વાત પ્રથમે કહેલી છે તથાપિ ઉક્તનું પણ પુનઃ કથન કરવાથી શ્રોતા તથા અધ્યેતાને બોધ દૃઢ થાય છે, તે ઓલ અર્થનો જેને મંદ સંસ્કાર છે તેને વારંવાર કહેવાથી અનાયાસે બોધ થાય છે, માટે આ પ્રકરણમાં અનેક અર્થ વારંવાર કહેલો છે તે પુનરુક્તિ દોષ નથી. આ રીતે ન્યાયમતમાં પરતઃપ્રામાણ્યવાદ માનેલો છે. સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદને વિષે સંભવતી અનુપપત્તિરૂપી દોષ તો કહેલોજ છે.

૧૭૮.

ન્યાયવૈશેષિકખંડન.

આ મત અસંગત છે. પ્રમાત્વનું જ્ઞાન પછી કહીશું. હમણાં તો અનુવ્યવસાય જ્ઞાનથી જ્ઞાનનો પ્રકાશ થાય છે એ કથન અસંગત છે એમ બતાવીશું. એનું કારણ કે જો જ્ઞાન પોતે અપ્રકાશસ્વભાવ હોય તો તેના સંબંધથી ઘટાદિનો પ્રકાશ થાય નહિ; અને જો પૂર્વે કહ્યું કે ઘટાદિકનો પ્રકાશ કરવામાં જ્ઞાન પોતાના પ્રકાશની અપેક્ષા રાખતું નથી, જેમ ઘટાદિ અજ્ઞાત પણ સ્વકાર્ય કરે છે, તેમ જ્ઞાન પણ પોતે અજ્ઞાત રહી વિષયપ્રકાશરૂપ સ્વકાર્ય કરે છે, તે પણ સંભવતું નથી.

કારણકે જેટલા જેટલા લૌકિક જ્યોતિ છે તે સર્વ પોતે પ્રકાશરૂપ હોઈ અન્યને પ્રકાશે છે. પ્રકાશહીન જ્યોતિથી કોઈનો પ્રકાશ દીઠો નથી. જો પ્રકાશહીન પણ સ્વભાવવશથી સ્વસંબંધીનો પ્રકાશ કરે તો * સુવર્ણરૂપ જ્યોતિઓગથી પણ સુવર્ણ સાથે સંબંધવાળા ઘટાદિકનો પ્રકાશ થવો જોઈએ. સ્વરૂપપ્રકાશથી પ્રકાશમાન જે લૌકિક જ્યોતિ તેનાથી ઘટાદિકનો પ્રકાશ દીઠો છે, પણ સ્વરૂપપ્રકાશથી અપ્રકાશમાન સુવર્ણરજતાદિરૂપ જ્યોતિ તેનાથી કોઈનો પ્રકાશ દીઠો નથી. આમ છે એટલે સ્વરૂપપ્રકાશથી પ્રકાશમાન જ્ઞાનના સંબંધે કરીનેજ ઘટાદિકનો પ્રકાશ થઈ શકે એમ માનવું જોઈએ; ને એમ માનવું પડે ત્યારે જ્ઞાન પ્રકાશસ્વભાવવાળુંજ સ્વીકારવું જોઈએ. કેવલ દૃષ્ટાંતના બલથીજ જ્ઞાનની સ્વપ્રકાશતા માની છે એમ નથી, અનુભવથી પણ સ્વપ્રકાશતા સિદ્ધ થાય છે. કોઈ પુરુષને અતિ દુર્બોધ અને અજ્ઞાત એવા પદાર્થનું જ્ઞાન થાય અને હર્ષ પામીને એવું વાક્ય બોલે કે 'જે જાણવા જેવું હતું તે જાણ્યું, હવે કંઈ જાણવાનું અવશેષ નથી;' ત્યારે અન્ય કોઈ કહે કે 'આટલું અજ્ઞાન છે ને જાણવું અવશેષ રહ્યું છે,' તો હર્ષ પામનાર તે સાંભળી હસે છે; તે ઉપરથી જ્ઞાનનો પ્રકાશ તે હસનારને અનુભવસિદ્ધ છે એમ જણાય છે, કેમકે જ્ઞાનના પ્રકાશની અવશિષ્ટતા સાંભળીને હસે છે. 'ઘટજ્ઞાન જ્ઞાત થયું કે નહિ' આવું વાક્ય કહેનાર બુદ્ધિહીન કહેવાય છે. એટલે કોઈ કાલે પણ જ્ઞાનની અજ્ઞાતતા મનાય નહિ. અજ્ઞાતતાના અભાવથી, અનુવ્યવસાય જ્ઞાનગોચર થાય છે એવું કહેવું પણ અસંગત છે. કોઈ પુરુષને એવો સંદેહ થતો નથી કે મને ઘટજ્ઞાન થયું છે કે નથી થયું? જો ઘટજ્ઞાન અજ્ઞાત હોત તો કદાચિત્ સંદેહ થઈ શકે. માટે જ્ઞાન અજ્ઞાત હોઈ શકતું નથી. જ્ઞાનનો પ્રકાશ અનુવ્યવસાયથી થાય છે એ કથન અસંગત છે. જો એવું કહે કે જ્ઞાનગોચર જ્ઞાન ન હોય તો 'આ ઘટ, હું ઘટને જાણું છું' એ પ્રકારે જ્ઞાનને વિષે વિલક્ષણતાની પ્રતીતિ ન થવી જોઈએ, કેમકે ન્યાયમતમાં પ્રથમ જ્ઞાનનો વિષય ઘટ છે, દ્વિતીય જ્ઞાનનો વિષય ઘટજ્ઞાન છે, એટલે જ્ઞાનોના ભેદથી એવી વિલક્ષણતા સંભવે છે, ને સ્વપ્રકાશજ્ઞાનવાદીના મતમાં તો જ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાન થઈ શકતું નથી. ઉભયે જ્ઞાનનો વિષય ઘટ હોવાથી, વિષયભેદનો અભાવ થતાં, વિલક્ષણ પ્રતીતિ થવાની નહિ;—તો આવી શંકા પણ સંભવતી નથી. જેમ એકજ ઘટનું કદાચિત્ 'આ ઘટ' એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ 'ઘટ અનિત્ય છે' એવું જ્ઞાન થાય છે, ત્યાં વિષયના ભેદ વિનાજ વિલક્ષણ જ્ઞાન થાય છે, ને પ્રથમ જ્ઞાનમાં ઘટની અનિત્યતા ભાસતી નથી, દ્વિતીયમાં ભાસે છે, તેમજ 'આ ઘટ' એ જ્ઞાનમાં ઘટની જ્ઞાતતા ભાસતી નથી, ને 'ઘટને હું જાણું છું' એ જ્ઞાનમાં ઘટની જ્ઞાતતા ભાસે છે. જ્ઞાનજન્ય જે પ્રકટતા તેને જ્ઞાતતા કહે છે. દ્વિતીય જ્ઞાનનો વિષય ઘટનિષ્ઠ જ્ઞાતતા છે, ઘટજ્ઞાન નહિ. એટલાજ માટે ઘટજ્ઞાનથી ઉત્તર કાલે, કદાચિત્, 'ઘટને હું જાણું છું' એવું જ્ઞાન થાય છે, કદાચિત્ 'ઘટ જણાયો' એવું પ્રત્યક્ષ થાય છે. 'ઘટ જણાયો' એ પ્રત્યક્ષનો વિષય ઘટની જ્ઞાતતા છે. આ અર્થ તો ભટ્ટને પણ સમ્મત છે અને અનુભવાનુસાર છે. કારણકે જેમ 'અનિત્ય ઘટ' એમ કહેવામાં અનિત્ય પદાર્થના વિ-

---

* કારણકે સુવર્ણ છે તે તૈજસ પદાર્થ છે.

શેષણ રૂપ અનિત્યત્વની પ્રતીતિ ઘટને વિષે સર્વને સંમત છે, તેમ 'ઘટ જ્ઞાત થયો (જાણ્યો)' એમ કહેવાથી જ્ઞાત પદાર્થને વિષે વિશેષણરૂપ જ્ઞાતતાની ઘટને વિષે પ્રતીતિ સર્વાનુભવ સિદ્ધ છે. 'ઘટ જ્ઞાત થયો' એ જ્ઞાનને અવસરે, 'ઘટને હું જાણું છું' એ જ્ઞાન થાય છે, એટલે 'હું ઘટને જાણું છું' એ જ્ઞાન પણ ઘટની જ્ઞાતતાને વિષય કરે છે. આ રીતે જ્ઞાનગોચરજ્ઞાન ન માનતાં પણ 'આ ઘટ,' 'ઘટને હું જાણું છું' એવું વિલક્ષણજ્ઞાન સંભવે છે. માટે અનુવ્યવસાયજ્ઞાનનો વિષય જ્ઞાન છે એવું નૈયાયિક મત અસંમત છે.

૧૭૫

મુરારિમિશ્રનું ખંડન.

એમજ મુરારિમિશ્રનું મત પણ આ પ્રસંગે નૈયાયિક મતના જેવુંજ છે માટે અસંમત છે. યદ્યપિ મુરારિમિશ્રના મતમાં જ્ઞાનપ્રકાશક અનુવ્યવસાયથીજ પ્રમાત્વનો પ્રકાશ થાય છે એટલો ન્યાયમત કરતાં વિશેષ છે, તથાપિ તે વિશેષ કાંઇ અર્થનો નથી; કેમકે અપ્રકાશસ્વભાવ એવા જ્ઞાનનો અનુવ્યવસાયથી પ્રકાશ થાય છે એ અંશે આ મત ન્યાયની તુલ્ય છે ને તેથી અસંમત છે.

૧૭૬

ભટ્ટમતખંડન.

તેમજ ભટ્ટના મતમાં અનુમિતિથી જ્ઞાનનો પરોક્ષ પ્રકાશ થાય છે. એ તો ન્યાયથી પણ અસંગત છે. કારણ કે તેના મતમાં પણ જ્ઞાનની પ્રકાશક જે અનુમિતિ તેનાથી પ્રમાત્વનો પ્રકાશ થાય છે એટલો અંશ ન્યાયથી વિલક્ષણ છે, સિદ્ધાંતને અનુકૂલ છે. તથાપિ પણ ઘટાદિક વિષયને અપરોક્ષતા કરવાવાળા પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનો અનુમિતિરૂપ પરોક્ષપ્રકાશ થાય છે એમ કહેવું તેજ હાસ્યાસ્પદ છે.

૧૭૭

પ્રભાકરમતખંડન.

એમજ પ્રભાકરના મતમાં પણ ઘટજ્ઞાનાદિક પોતાના પ્રકાશને વિષે અનુવ્યવસાયની અપેક્ષા કરતાં નથી આટલો અંશ સિદ્ધાંતને અનુકૂલ છે; તેમજ પ્રમાત્વમકને વિષે, જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી કરતાં અન્યની અપેક્ષા નથી એ અંશ પણ સિદ્ધાંતને અનુકૂલ છે; તથાપિ પ્રભાકરમત પણ શ્રદ્ધા કરવા યોગ્ય નથી. કારણ કે સકલ જ્ઞાન સ્વપ્રકાશ છે તથા ત્રિપુટીવિષયક છે, કેવલ વિષયગોચર કોઇ જ્ઞાન નથી, જ્ઞાનમાત્ર 'ઘટને હું જાણું છું' એ પ્રકારે ત્રિપુટીગોચર થાય છે; 'આ ઘટ' એ રીતે કેવલ વિષયગોચરજ્ઞાન અ-

પ્રસિદ્ધ છે. ઘટ સાથે ઇંદ્રિયનો સંબંધ થતાં ઘટનું જ્ઞાન થાય તે ઘટને તથા પોતાના સ્વરૂપને તથા પોતાના આશ્રય આત્માને વિષય કરે છે. તેમજ ઘટનું જ્ઞાનજ પોતાના ધર્મ પ્રમાત્વને વિષય કરે છે. આ રીતે ઘટનું જ્ઞાન પોતાના પ્રકાશમાં અન્યની અપેક્ષા કરતું નથી આટલો ભાગ તો સમીચીન છે, પરંતુ પોતાનો પ્રકાશ પોતે કરે છે એટલો ભાગ વિરુદ્ધ છે એક ક્રિયાનો જે કર્તા તે તેજ ક્રિયાનું કર્મ થઇ શકે નહિ; એટલે પ્રકાશનો કર્તા પોતે અને કર્મ પણ પોતે એ કથનવિરુદ્ધ છે. અને સિદ્ધાન્તમાં તો જ્ઞાન પ્રકાશરૂપ છે, એટલે ઉક્ત વિરોધ નથી. આમ જ્ઞાનને પ્રકાશરૂપ નહિ માનનારા જેટલા જેટલા મત છે તે સર્વ અશુદ્ધ છે. આ પ્રકારે, સર્વત્ર વિચાર કરતાં પણ, જ્ઞાનનો પ્રકાશ અનુવ્યવસાયથી થાય છે એવું નૈયાયિક વચનજ અસંગત છે.

૧૯૯

સ્વતઃપ્રામાણ્યવાદ.

જ્ઞાનગ્રાહકથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય તો સંશયનો સંભવ રહે નહિ (સંશયાનુપપત્તિ થાય) એવી શંકા કરી હતી તેનું સમાધાન. જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય છે, પરંતુ દોષાભાવસહિત જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય છે એમ આગળ કહીશું. જ્યાં સંશય હોય ત્યાં દોષાભાવ નથી, જો દોષ ન હોય તો સંશય સંભવેજ નહિ. કેમકે સંશયજ્ઞાન પણ ભ્રમ છે, અને ભ્રમની ઉત્પત્તિને વિષે દોષની હેતુતા છે; એટલે સંશયસ્થલે દોષાભાવ સંભવે નહિ. વળી પ્રમાત્વજ્ઞાનને વિષે દોષાભાવ હેતુ છે, એટલે જ્યાં સંશય હોય છે ત્યાં પ્રમાત્વનું જ્ઞાન હોતું નથી. આમ છે એટલે સંશય સંભવે છે. સિદ્ધાંતમાં વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનો સાક્ષીથી પ્રકાશ થાય છે. એટલે જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી સાક્ષી છે; તેનાથીજ વૃત્તિજ્ઞાનના પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય છે. પરંતુ જ્ઞાન પ્રમા થાય છે તેનો કોઇકજ સ્થાને થાય છે. એવો વિલક્ષણ દોષ હોય કે જેથી અનિર્વચનીય ભ્રમની તો ઉત્પત્તિ થાય નહિ; ને જ્ઞાન પ્રમા થાય તેના પ્રમાત્વનો પ્રકાશ સાક્ષી કરે તેમાં પ્રતિબંધક થઇ જાય; ત્યાં જ્ઞાનગ્રાહક સાક્ષી તો છે, પણ પ્રમાત્વનો ગ્રહ થતો નથી. ત્યારે ઉક્ત લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થઇ જ્ઞાનગ્રાહક સાક્ષસામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થયો નહિ, એટલે એ લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થઇ. પરંતુ દોષાભાવસહિત જ્ઞાનગ્રાહક સામગ્રીથી પ્રમાત્વનો ગ્રહ થાય તેને સ્વતઃપ્રામાણ્યગ્રહ કહે છે, ઉક્તસ્થલે દોષાભાવસહિત સામગ્રી નથી, પણ દોષસહિત સામગ્રી છે, એટલે ઉક્ત સ્થલે લક્ષણજ નથી, તો (લક્ષણના એકદેશને વિષે ન હોવારૂપ) અવ્યાપ્તિ થતી નથી. આ પ્રકારે જ્ઞાનના પ્રમાત્વનો પ્રકાશક તો દોષાભાવસહિત સાક્ષી છે, અને અપ્રમાત્વનો (ભ્રમનો) ગ્રહ તો સાક્ષીથી થતો નથી, કેમકે ભ્રમનું લક્ષણ દોષજન્યત્વ છે, અથવા નિષ્ફલપ્રવૃત્તિજનકત્વ છે, અથવા અધિષ્ઠાનથી વિષમ સત્તાવાળો અવભાસ એવું છે. દોષ, નિષ્ફલપ્રવૃત્તિ, વિષમસત્તા, એ ભ્રમનાં અંગભૂત છે, પણ તે દોષાદિક સાક્ષીનાં વિષય નથી એટલે સાક્ષીથી અપ્રમાત્વનો ગ્રહ બનતો નથી. અ-

પ્રમાત્વનું જ્ઞાન તો, નૈયાયિકની પેઠે, નિષ્ફલપ્રવૃત્તિ દેખીને થાય છે. અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ જ્ઞાનની સામાન્ય સામગ્રીથી થાય તો જ્ઞાનમાત્ર પ્રમા થઇ જાય, એટલે દોષસહિત સામગ્રીથી અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે એનો અર્થ એ છે કે દોષસહિત નેત્રઅનુમાનાદિકથી અપ્રમાજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે. અપ્રમાત્વવિશિષ્ટ જે ભ્રમજ્ઞાન તેની ઉત્પત્તિનેજ આ પ્રકરણમાં અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ કહી છે. પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ તો જ્ઞાનની સામાન્ય સામગ્રીથીજ થઇ જાય છે.

૧૭૯

પરતઃપ્રામાણ્યવાદમાં દોષ.

અને પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિને વિષે ગુણને કારણ કહ્યો તે સંભવતું નથી. પ્રત્યક્ષ સ્થલને વિષે, અધિક અવયવો સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ એ ગુણ કહ્યો તે નિરવયવ એવાં રૂપાદિકના પ્રત્યક્ષમાં સંભવે નહિ. તેમજ અનુમિતિમાં વ્યાપ્ય જે હેતુ તેનું પ્રપક્ષને વિષે જ્ઞાન એ ગુણ કહ્યો તે પણ સંભવે નહિ, કેમકે જ્યાં વન્હિસહિત પર્વતને વિષે, ધૂલિપટલને ધૂમ માની, વન્હિનું જ્ઞાન થાય, ત્યાં ઉક્ત ગુણ છે નહિ, ને વન્હિની અનુમિતિ થાય છે તે પ્રમા છે. માટે પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિને વિષે ગુણની જનકતા કહેવી સંભવતી નથી. જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે.

જો એમ કહો કે જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ માનતાં તો ભ્રમસ્થલે પણ જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી હોવાથી પ્રમાજ્ઞાન થવું જોઇએ, તો તેનું આ સમાધાન છે કે દોષ હોય ત્યાં પ્રમાજ્ઞાન થાય નહિ, એટલે પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિનો, દોષ, પ્રતિબંધક છે, ને કાર્યમાત્રની ઉત્પત્તિને વિષે પ્રતિબંધકાભાવને તો હેતુ માનેલોજ છે. એટલે દોષાભાવસહિત જ્ઞાનની સામગ્રીથી પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે, અર્થાત્ પ્રમાત્વવિશિષ્ટજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ થાય છે આમ છે એટલે પ્રમાત્વધર્મની ઉત્પત્તિનું કથન અસંગત નથી. આ રીતે દોષાભાવસહિત જે જ્ઞાનની ઉત્પાદક નેત્રાદિરૂપ સામગ્રી તેથી પ્રમાજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ હોવાને લીધે પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ સ્વતઃજ થાય છે.

જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી ઇંદ્રિયઅનુમાનાદિક છે, જ્ઞાનસામાન્યનું કારણ દોષાભાવ નથી, અને પ્રમાત્વની ઉત્પત્તિને વિષે તો દોષાભાવને પણ કારણ કહ્યો, એટલે જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી કરતાં અધિક કારણજન્ય થવાથી અત્ર પણ પરતઃપ્રામાણ્યવાદનો અંગીકાર થઇ ગયો, આવું યદ્યપિ કહી સકાય છે તથાપિ જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી કરતાં અધિક ભાવની અપેક્ષા હોય તો પરતઃપ્રામાણ્ય થાય, અભાવરૂપ જે દોષાભાવ તેની અપેક્ષાથી પરતઃપ્રામાણ્ય થતું નથી. એમજ જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી સાક્ષી છે, દોષાભાવસહિત સાક્ષીથી જ્ઞાનના પ્રમાત્વનું જ્ઞાન થાય છે, અને દોષસહિત ઇંદ્રિય અનુમાનાદિરૂપ જ્ઞાનોત્પાદક સામગ્રીથી અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ થાય છે. જ્ઞાનસામાન્યની સામગ્રી ઇંદ્રિયઅનુમાનાદિક છે,

તેનાથી દોષ ભિન્ન (પર) છે, એટલે અપ્રમાત્વની ઉત્પત્તિ પરથી થાય છે. ભ્રમ થઈને પ્રવૃત્તિ થતાં ફલનો લાભ ન થાય ત્યાં જે અપ્રમાત્વરૂપ અનુમિતિજ્ઞાન થાય તે અનુમાનથી થાય છે; અને જ્ઞાનગ્રાહકસામગ્રી જે સાક્ષી તેનાથી અનુમાન ભિન્ન છે માટે અપ્રામાણ્યગ્રહ પરતઃ થાય છે. તે અનુમાનનો આકાર આવો છેઃ આ જલજ્ઞાન અપ્રમા છે કેમકે નિષ્ફલપ્રવૃત્તિજનક છે, જ્યાં જ્યાં નિષ્ફલપ્રવૃત્તિજનકત્વ છે ત્યાં ત્યાં અપ્રમાત્વ છે જેમકે બીજા ભ્રમોમાં. આ પ્રકારે અપ્રમાત્વનું જ્ઞાન છે. જ્ઞાનની તો ઉત્પત્તિને કાલેજ સાક્ષીથી જ્ઞાનના સ્વરૂપનો પ્રકાશ થાય છે, અને જ્ઞાનગતપ્રમાત્વનો પણ સાથેજ પ્રકાશ થાય છે.

૧૮૦

અખ્યાતિવાદનો પરિહાર.

નિશ્ચયજ્ઞાનનો સંશયજ્ઞાન સાથે વિરોધ છે, એટલે પ્રમાત્વનો નિશ્ચય થતાં પ્રમાત્વનો સંદેહ થતો નથી; અર્થાત્ ભ્રમત્વસંદેહ કરીને નિષ્કંપપ્રવૃત્તિનો અભાવ થશે. આવું અખ્યાતિવાદીનું કહેવું અસંગત છે. યદ્યપિ પ્રમાત્વનિશ્ચય પ્રમાત્વસંશયનો વિરોધી છે, ભ્રમત્વસંશયનો તે વિરોધી નથી, કેમકે સમાનવિષયને વિષે સંશય અને નિશ્ચય વિરોધી થઇ શકે છે, અને અત્ર તો પ્રમાત્વનિશ્ચય અને ભ્રમત્વસંશયના વિષય પ્રમાત્વ અને ભ્રમત્વ ભિન્ન છે, એટલે અખ્યાતિવાદી કહે છે તે યોગ્ય છે, તથાપિ પણ જે જ્ઞાનને વિષે પ્રમાત્વનિશ્ચય થાય તેજ જ્ઞાનને વિષે ભ્રમત્વનો નિશ્ચય તથા ભ્રમત્વનો સંદેહ સંભવતો નથી એ વાત અનુભવસિદ્ધ છે, એટલે ભ્રમત્વસંશયનો પણ પ્રમાત્વનિશ્ચય વિરોધી થઇ શકે છે. ને વળી વિચાર કરીએ તો પ્રમાત્વસંશય અને ભ્રમત્વસંશયનો ભેદ પણ નથી, હમણે એજ પ્રદર્શું છે. કારણ કે 'આ જ્ઞાન પ્રમા છે કે નહિ' એવો પ્રમાત્વસંશયનો આકાર છે, એમાં વિધિકોટિ પ્રમાત્વ છે, નિષેધકોટિ ભ્રમત્વ છે, કેમકે જ્ઞાનમાંથી પ્રમાત્વનો નિષેધ કરતાં ભ્રમત્વજ શેષ રહે છે. એમજ 'આ જ્ઞાન ભ્રમ છે કે નહિ' એ ભ્રમસંશયનો આકાર છે, એમાં વિધિકોટિ ભ્રમત્વ છે ને નિષેધકોટિ પ્રમાત્વ છે. જ્ઞાનમાંથી ભ્રમત્વનો નિષેધ કરીએ તો પ્રમાત્વજ શેષ રહે છે. આ પ્રકારે ઉભયે સંશયોને વિષે ભ્રમત્વ પ્રમાત્વ એ ઉભયકોટિ સમાન છે, એટલે પ્રમાત્વસંશય અને ભ્રમત્વસંશયનો ભેદ નથી. તથાપિ જેમાં વિધિકોટિ પ્રમાત્વ છે તેને પ્રમાત્વસંશય કહીએ છીએ, જેમાં વિધિકોટિ ભ્રમત્વ છે તેને ભ્રમત્વસંશય કહીએ છીએ. આ રીતે પ્રમાત્વસંશય તથા ભ્રમત્વસંશયનો વિષય સમાન હોવાથી, પ્રમાત્વનિશ્ચય થતાં જેમ પ્રમાત્વસંશય થતો નથી, તેમ ભ્રમત્વસંશય પણ સંભવતો નથી. એટલે સિદ્ધાંતમતમાં ભ્રમજ્ઞાનને માનતાં પણ નિષ્કંપપ્રવૃત્તિ થઇ શકે છે. અનિર્વચનીયનો નિશ્ચય તે ભ્રમનિશ્ચય છે.

૧૮૧

ભ્રાંતિજ્ઞાન અને વૃત્તિભેદ.

આ રીતે સંશય અને નિશ્ચય એવા ભેદે કરી ભ્રમજ્ઞાન બે પ્રકારનું છે. તર્કજ્ઞાન ભ્રમનિશ્ચયને વિષે અંતર્ભૂત છે. કેમકે વ્યાપ્યના આરોપથી વ્યાપકનો આરોપ તે તર્ક છે, જેમકે 'જો વન્હિ ન હોય તો ધૂમ પણ ન હોય' એવું જ્ઞાન ધૂમવન્હિસહિત દેશને વિષે થાય તે તર્ક છે. એ સ્થાને વન્હિનો અભાવ તે વ્યાપ્ય છે, ધૂમનો અભાવ વ્યાપક છે, અને વન્હિના અભાવના આરોપથી ધૂમના અભાવનો આરોપ થાય છે. વન્હિ અને ધૂમ હોય છતાં વન્હિના અભાવનું તથા ધૂમના અભાવનું જ્ઞાન છે એટલે તે ભ્રમ છે. બાધ છતાં ભ્રમ થાય તે આરોપ કહેવાય. અત્ર ધૂમ અને વન્હિનો સદ્ભાવ છે એ હવે તેના અભાવનો બાધ છે. વન્હિ ધૂમ છતાં પણ, પુરુષની ઇચ્છાથી, વન્હિના અભાવનું તથા ધૂમના અભાવનું ભ્રમજ્ઞાન થાય છે જે આરોપ કહેવાય છે. આમ આરોપરૂપ જે તર્ક તે પણ ભ્રમને વિષે અંતર્ભૂત છે, તેનાથી ભિન્ન નથી.

વૃત્તિના આ પ્રકારે જે પ્રસિદ્ધ ભેદ છે તે સર્વ કહેવાયા; અવાંતરભેદ તો અનંત છે.

ઇતિ સપ્તમપ્રકાશ સમાપ્ત.

અથાષ્ટમ પ્રકાશ.

જીવેશ્વરસ્વરૂપ, વૃત્તિપ્રયોજન, કલ્પિતનિવૃત્તિ.

૧૯૨

વૃત્તિપ્રયોજન.

સપ્તમ પ્રકાશને વિષે વૃત્તિનું સ્વરૂપ કહ્યું. વૃત્તિનું પ્રયોજન કહેવાને અર્થે અષ્ટમપ્રકાશનો આરંભ છે. વૃત્તિનું મુખ્ય પ્રયોજન અજ્ઞાનનિવૃત્તિ છે. ઘટાદિક અનાત્માકારવૃત્તિથી ઘટાદિ અવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, અખંડ બ્રહ્માકારવૃત્તિથી નિરવચ્છિન્નચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે.

૧૯૩

અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય.

વાચસ્પતિના મતમાં, વૃત્તિથી નાશ કરવાનું જે અજ્ઞાન તેનો આશ્રય જીવ છે ને વિષય બ્રહ્મ છે. વિવરણકારાદિકના મતમાં અજ્ઞાનનો આશ્રય અને વિષય શુદ્ધ ચેતન છે. જેમ જ્ઞાનકૃત જે ઘટાદિકનો પ્રકાશ તેને જ્ઞાનની વિષયતા કહીએ છીએ, તેમ અજ્ઞાનકૃત જે સ્વરૂપનું આચ્છાદન તેને અજ્ઞાનની વિષયતા કહીએ છીએ. જીવભાવ ઇશભાવ અજ્ઞાનાધીન છે, અટલે અજ્ઞાનકૃત જીવ અજ્ઞાનનો આશ્રય સંભવે નહિ. એ વાત સમજાવવાને પ્રથમ જીવ અને ઈશ્વરના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરીએ.

૧૯૪

અજ્ઞાનનિરૂપણ.

જીવ ઈશ્વરના નિરૂપણને વિષે ઉપયોગી એવું અજ્ઞાનનું નિરૂપણ કરીએ છીએ. અજ્ઞાન, અવિદ્યા, પ્રકૃતિ, માયા, શક્તિ, એ સર્વ નામ એકજ પદાર્થનાં છે. માયા અને અવિદ્યાનો ભેદ માનવાનો જે વાદ તે એકદેશીનો છે. નૈયાયિકાદિ જ્ઞાનાભાવનેજ અજ્ઞાન કહે છે. સિદ્ધાંતમતમાં તો આવરણ વિક્ષેપ શક્તિવાળો અનાદિભાવરૂપ અજ્ઞાન પદાર્થ છે. વિદ્યાથી તેનો નાશ થઇ શકે છે માટે તેને અવિદ્યા કહે છે. પ્રપંચનું ઉપાદાન હોવા-

થી તેને પ્રકૃતિ કહે છે. દુર્ઘટને પણ કરી બતાવે છે માટે તેને માયા કહે છે. સ્વાતંત્ર્ય નં-થી માટે તેને શક્તિ કહે છે.

૧૮૫

અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપ માનવામાં શંકા.

અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપ કહેવું સંભવતું નથી. અદ્વૈતગ્રંથોનો લેખ એવો છે કે ચેતનથી ભિન્ન કે અભિન્ન અજ્ઞાન છે એમ કહીએ તો તેમાંનો એકે પક્ષ સંભવતો નથી, કેમકે नेह नानास्ति किंचन (અત્ર જરા પણ નાનાત્વ નથી) ઇત્યાદિ શ્રુતિવચનોથી ચેતન કરતાં ભિન્નનો નિષેધ જણાય છે; તેમ જડ અને ચેતનનો અભેદ પણ સંભવતો નથી; તેમજ ભિન્નત્વ અને અભિન્નત્વ પરસ્પરવિરુદ્ધ છે એટલે ચેતનથી ભિન્નાભિન્ન અજ્ઞાનને કહેવું તે પણ સંભવે નહિ. તેમજ અદ્વૈતપ્રતિપાદક શ્રુતિઓનો વિરોધ થવાના ભયથી અજ્ઞાનને સત્‌સ્વરૂપ (ભાવરૂપ) કહેવું તે પણ સંભવે નહિ. પ્રપંચની કારણતાનો અસંભવ થઇ જાય માટે અજ્ઞાનને અસત્‌સ્વરૂપ તુચ્છ કહેવું તે પણ સંભવે નહિ. તેમજ પરસ્પર વિરોધી ધર્મ એકને વિષે સંભવે નહિ એટલે સત્ અસત્ ઉભય રૂપ કહેવું તે પણ સંભવે નહિ. એમજ અજ્ઞાનને અવયવસહિત માનીએ તો તે પણ સંભવતું નથી. ન્યાયવાળા દ્રવ્યારંભક ઉપાદાનને અવયવ કહે છે, સાંખ્યવાળા દ્રવ્યરૂપ પરિણામવાળા ઉપાદાનને અવયવ કહે છે. ઉપાદાનને અવયવ કહીએ તો શબ્દનું ઉપાદાન જે આકાશ તે પણ શબ્દનો અવયવ થઇ જશે, તેમજ પોતપોતાનાં ગુણ ક્રિયાનાં ઉપાદાન કારણ ઘટાદિક તે પણ રૂપાદિક ગુણના તેમ ચલનાદિક ક્રિયાના અવયવ થશે. આમ છે એટલે દ્રવ્યના ઉપાદાન કારણનેજ અવયવ કહેવાય છે, અન્યના ઉપાદાનકારણને અવયવ કહેવાય નહિ. જે અવયવથી ઉપજે તે અવયવસહિત અથવા સાવયવ કહેવાય. ત્યારે અવિદ્યા જો દ્રવ્ય હોય તો તેને સાવયવતા સંભવે, પણ અવિદ્યાને વિષે દ્રવ્ય-દ્રવ્યત્વ સંભવતું નથી. દ્રવ્ય છે તે નિત્ય અનિત્યભેદે કરીને બે પ્રકારનું છે. જો અવિદ્યાને નિત્ય દ્રવ્યરૂપ માનીએ તો સાવયવતા કહેવી અયોગ્ય છે, તેમજ જ્ઞાનથી અવિદ્યાનો નાશ પણ થવો જોઇએ નહિ. અનિત્ય દ્રવ્યરૂપ માનીએ તો તેના અવયવો પણ આત્માથી ભિન્ન હોવાને લીધે અનિત્યજ થશે ને અવયવનો અવયવી અનિત્ય થવાથી અનવસ્થા થશે. જો અંત્ય અવયવને પરમાણુની પેઠે નિત્ય માનીએ તો અદ્વૈતપ્રતિપાદક શ્રુતિવચનોનો વિરોધ આવશે. ન્યાય તથા સાંખ્યમાં નિત્યપરમાણુ અને નિત્યપ્રધાનનો જે સ્વીકાર છે તે શ્રુતિવચનથી વિરુદ્ધ છે. આ પ્રકારે અજ્ઞાનને દ્રવ્યતાજ સંભવતું નથી ત્યાં સાવયવત્વ નો સંભવેજ ક્યાંથી? તેમજ ઉપાદાનતાનો પણ અજ્ઞાનમાં સંભવ નથી, એટલે અજ્ઞાન નિરવયવ છે એ કથન પણ સંભવતું નથી. સાવયવજ ઉપાદાનકારણ થઇ શકે છે. ન્યાયમતમાં શબ્દનું ઉપાદાનકારણ આકાશ નિરવયવ માનેલું

છે, ને પણ तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः (તે આ આત્માથી આકાશ થયું) એ શ્રુતિથી વિરુદ્ધ છે. એમજ સૂક્ષ્મ ઉપાદાનકારણ પરમાણુ નિરવયવ માન્યું છે, તે પણ નિરવયવ એવા પરમાણુને સંયોગ આદિના અસંભવરૂપ દોષે કરીને, શારીરકભાષ્યના દ્વિતીયાધ્યાયના દ્વિતીય પાદમાં, ખંડ્યું છે. એટલે પ્રપંચના ઉપાદાનકારણરૂપ અજ્ઞાનને નિરવયવતા સંભવે નહિ—અને અજ્ઞાનને પ્રપંચનાં ઉપાદાનતા 'मायां तु प्रकृतिं विद्यात्' (માયાને પ્રકૃતિ જાણવી) એ શ્રુતિથી પ્રસિદ્ધ છે. માયા અને અજ્ઞાન એક છે. આ રીતે અજ્ઞાનને વિષે નિરવયવતા કે સાવયવતા સંભવતી નથી. તેમજ પરસ્પર વિરુદ્ધ એવી ઉભયરૂપતા પણ સંભવતી નથી. આમ કોઈ પણ પ્રકારે તેનું નિરૂપણ અશક્ય હોવાથી અજ્ઞાનને અનિર્વચનીય કહ્યું છે. આવો એમ ભાષ્યનો આશય છે. એટલે અનિર્વચનીય અજ્ઞાનને અનાદિભાવરૂપતા કહેવી સંભવતી નથી. ભાવરૂપતા કહેવાથી સત્‌રૂપતા સિદ્ધ થાય છે, ને સત્‌રૂપતાનો તો નિષેધ કરેલ છે.

૧૮૬

એ શંકાનું સમાધાન.

જેમ સત્‌થી વિલક્ષણ અજ્ઞાન છે, તેમ અસત્‌થી પણ વિલક્ષણ છે. એટલે ભાવરૂપ કહ્યા તો અજ્ઞાનને વિષે સંભવતું નથી; પરંતુ તુચ્છરૂપ અસત્‌થી વિલક્ષણ હોવારૂપ કહ્યાનો અજ્ઞાનને વિષે અભિપ્રાય છે, એટલે સત્ અસત્‌થી વિલક્ષણ એવું અનિર્વચનીય અજ્ઞાન છે. જો સર્વથા સત્તારહિત અલીક હોય તેને અનિર્વચનીય કહેવાતું નથી, પણ વ્યવહારિક સત્તારૂપ સત્‌થી વિલક્ષણ અને સર્વથા સત્તાશૂન્ય જે શશશૃંગાદિ અસત્ તેનાથી વિલક્ષણ એવો અનિર્વચનીય શબ્દનો પારિભાષિક અર્થ છે. આમ હોવાથી અનાદિભાવરૂપતા કહેવી સંભવે છે. નૈયાયિકોના મતમાં જેમ નિષેધમુખપ્રતીતિનો વિષય જે ધ્વંસાદિ તે રૂપ અજ્ઞાન છે, તેવો અર્થ અહીં કહેલ નથી. પરંતુ ઘટપટ વસ્તુઓની જેમ વિધિમુખપ્રતીતિનો વિષય છે, તેમ જ્ઞાનથી નિવર્ત્ય વિધિમુખપ્રતીતિવાળું અજ્ઞાન છે. અજ્ઞાન શબ્દમાં 'અ'—કારનો 'વિરોધી' એવો અર્થ છે એમ કહેલું છે, એટલે અજ્ઞાનને વિષે ભાવરૂપતાનું કથન બને છે. તેમજ પ્રાચીન આચાર્ય વિવરણકારાદિકોએ, અત્યંત દૃઢ કરી, પ્રમાણોથી અજ્ઞાનને ભાવરૂપ પ્રતિપાદન કર્યું છે, તથા ટીકાકારોએ અજ્ઞાનની પણ ભાવરૂપતા પ્રતિપાદન કરી છે. આ રીતે ભાવરૂપ અજ્ઞાન છે. ઉત્પત્તિરહિત હોવાથી અનાદિ છે. પરંતુ તે અવસાનરહિત હોવારૂપ અનંત નથી, તથાપિ અનાદિ સાંત (અંત સહિત) છે.

૧૮૭

જીવેશ્વરવિચાર.

શુદ્ધ ચેતનાશ્રિત મૂલ પ્રકૃતિને વિષે ચેતનનું પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે. આવરણ શક્તિસહિત જે મૂલપ્રકૃતિના અંશો તેમને અવિદ્યા કહે છે. અવિદ્યારૂપ જે અનંત અંશો તેમને વિષે ચેતનનાં જે અનંતપ્રતિબિંબ તેને જીવ કહે છે તત્ત્વવિવેક ગ્રંથોમાં જીવ ઈશ્વરનું નિરૂપણ આ પ્રમાણે છેઃ જગતની મૂલભૂત પ્રકૃતિનાં બે રૂપ કલ્પ્યાં છે, ને એટલાજ માટે મૂલપ્રકૃતિને પ્રસંગે શ્રુતિ પણ કહે છે કે "માયા અને અવિદ્યા સ્વયમેવ થાય છે (माया चाविद्या च स्वयमेव भवति). 'સ્વયમેવ' એટલે જગતની મૂલપ્રકૃતિ પોતેજ પોતાની મેળે માયારૂપ અને અવિદ્યારૂપ થાય છે. શુદ્ધસત્ત્વપ્રધાન તે માયા છે, મલિનસત્ત્વપ્રધાન તે અવિદ્યા છે રજોગુણ તમોગુણથી જેનો અભિભવ થયો છે એવા સત્ત્વને મલિન સત્ત્વ કહે છે—જેનાથી રજોગુણ તમોગુણ અભિભવ પામી ગયા હોય તેને શુદ્ધસત્ત્વ કહે છે. જેનો જેનાથી તિરસ્કાર થઈ શકે તે તેનાથી અભિભવ પામેલું કહેવાય. ઉક્તરૂપ જે માયા તેને વિષે જે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે અને અવિદ્યામાં જે પ્રતિબિંબ તે જીવ છે. ઈશ્વરની ઉપાધિ જે માયા તેનો સત્ત્વ ગુણ શુદ્ધ હોવાથી ઈશ્વર સર્વજ્ઞ છે, જીવની ઉપાધિ જે અવિદ્યા તેનો સત્ત્વગુણ મલિન હોવાથી જીવ અલ્પજ્ઞ છે. કોઈ ગ્રંથકાર બીજી રીતે પણ કહે છે. ઉક્ત શ્રુતિને વિષે પ્રકૃતિ બે રૂપવાળી કહી છે, તેમાં હેતુ એ છે કે વિક્ષેપશક્તિની જેમાં પ્રધાનતા છે તેને માયા કહે છે અને આવરણશક્તિની જેમાં પ્રધાનતા છે તેને અવિદ્યા કહે છે. ઈશ્વરની ઉપાધિ જે માયા તેને વિષે આવરણશક્તિ નથી એટલે માયાને વિષે જે પ્રતિબિંબ ઈશ્વર છે તેને અસર્વજ્ઞતા નથી, આવરણશક્તિવાળી અવિદ્યાને વિષે જે પ્રતિબિંબ જીવ છે તેને અસર્વજ્ઞતા છે. સંક્ષેપશારીરકનું મત એમ છે કે જીવની ઉપાધિ કાર્ય છે, ને ઈશ્વરની ઉપાધિ કારણ છે, એવું શ્રુતિને વિષે કહેલું છે; એટલે માયામાં જે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે, અંતઃકરણમાં જે પ્રતિબિંબ તે જીવ છે. આ સર્વ પ્રસંગમાં 'પ્રતિબિંબ'ને જીવ અથવા ઈશ્વર કહીએ છીએ ત્યાં કેવલ પ્રતિબિંબને જીવતા કે ઈશ્વરતા ઇષ્ટ નથી, પણ પ્રતિબિંબત્વવિશિષ્ટ ચેતનને જીવતા ઈશ્વરતા જાણવાની છે. કેમકે કેવલ પ્રતિબિંબને જીવતા ઈશ્વરતા હોય તો જીવવાચક તેમ ઈશ્વરવાચક પદને વિષે ભાગત્યાગલક્ષણા બને નહિ. પરમાર્થ તો એ છે કે પૂર્વ ઉક્ત વાદને વિષે બિંબપ્રતિબિંબનો અભેદવાદ છે. એ વાદમાં પ્રતિબિંબ મિથ્યા નથી, પણ ગ્રીવા ઉપર રહેલા મુખને વિષે જે પ્રતિબિંબત્વની પ્રતીતિ થાય છે, તે પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ થાય છે, એટલે પ્રતિબિંબધર્મ તો મિથ્યા છે, પણ સ્વરૂપે કરીને પ્રતિબિંબ મિથ્યા નથી, એ વાત આગળ સ્પષ્ટ કરશું.

૧૮૮

મુક્ત જીવનો બ્રહ્મથી અભેદ.

ઉક્ત ચારે પક્ષોને વિષે જીવ ઈશ્વર ઉભયને પ્રતિબિંબ માન્યાં છે એટલે મુક્ત જીવોને પ્રાપ્ય તો શુદ્ધબ્રહ્મ છે, ઈશ્વર નહિ. કારણકે એક ઉપાધિનો વિનાશ થાય ત્યારે તે ઉપાધિના પ્રતિબિંબનો બીજા પ્રતિબિંબથી અભેદ થાય નહિ, પણ પોતાનું જે બિંબ તેની સાથે અભેદ થઇ શકે. ઈશ્વર પણ પ્રતિબિંબ છે, એટલે જીવરૂપ પ્રતિબિંબની ઉપાધિનો નાશ થતાં પ્રતિબિંબરૂપ જે ઈશ્વર તેની સાથે જીવરૂપ પ્રતિબિંબનો અભેદ સંભવે નહિ, કેવલ બિંબભૂત જે શુદ્ધબ્રહ્મ તેની સાથેજ અભેદ થાય.

૧૮૯

ષટ્ અનાદિ તથા ત્રિવિધ ચેતન.

આ રીતે ઉક્ત પક્ષોમાં જીવ, ઈશ, શુદ્ધબ્રહ્મ એ ત્રણ ભેદે કરીને ત્રિવિધ ચેતનનો અંગીકાર છે. એટલાજ માટે વાર્તિકને વિષે છ પદાર્થને અનાદિ કહ્યા છે. શુદ્ધચેતન, ઈશ્વરચેતન, જીવચેતન, અવિદ્યા, અવિદ્યા અને ચેતનનો સંબંધ, અને એ પાંચેનો પરસ્પર ભેદ. એ છ પદાર્થ ઉત્પત્તિશૂન્ય હોવાથી અનાદિ છે—એમાં ચેતનના ત્રણજ ભેદ કહ્યા છે.

૧૯૦

વિદ્યારણ્ય સ્વામીએ કહેલા ચેતનના ચાર ભેદ.

ચિત્રદીપને વિષે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ ચેતનના ચાર ભેદ કહ્યા છે. જેમ ઘટાકાશ, મહાકાશ, જલાકાશ, મેઘાકાશ એવા ભેદથી આકાશના ચાર ભેદ છે; ઘટથી અવિચ્છિન્ન આકાશને ઘટાકાશ કહે છે, નિરવચ્છિન્ન આકાશને મહાકાશ કહે છે, ઘટજલને વિષે આકાશના પ્રતિબિંબને જલાકાશ કહે છે અને મેઘમાં રહેલા જલના સૂક્ષ્મ કણોને વિષે આકાશના પ્રતિબિંબને મેઘાકાશ કહે છે, તેમ ચેતન પણ કૂટસ્થ, બ્રહ્મ, જીવ, ઈશ્વર એવા ભેદે કરીને ચાર પ્રકારનું છે. સ્થૂલ સૂક્ષ્મ શરીરના અધિષ્ઠાનચેતનને કૂટસ્થ કહે છે, નિરવચ્છિન્ન ચેતનને બ્રહ્મ કહે છે, શરીરરૂપી ઘટને વિષે બુદ્ધિસ્વરૂપજલમાં ચેતનનું પ્રતિબિંબ તેને જીવ કહે છે, માયારૂપ અંધકારસ્થ જે જલકણસમાન બુદ્ધિવાસના તેમાં જે પ્રતિબિંબ તેને ઈશ્વર કહે છે. સુષુપ્તિઅવસ્થામાં બુદ્ધિની જે સૂક્ષ્મ અવસ્થા તેને વાસના કહે છે. કેવલ બુદ્ધિવાસનાને વિષે જે પ્રતિબિંબ તેને ઈશ્વર કહીએ તો બુદ્ધિવાસના અનંત હોવાથી, ઈશ્વર પણ અનંત થવા જોઇએ; માટે એ આપત્તિનો પરિહાર કરવા બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે જે પ્રતિબિંબ તેને ઈશ્વર કહે છે. આ રીતે વિજ્ઞાનમયકોશ જીવ

છે. જાગ્રત્ સ્વપ્ન અવસ્થાને વિષે જે સ્થૂલ અંતઃકરણ તેને વિજ્ઞાન કહે છે. તેમાં જે પ્રતિબિંબ તેને વિજ્ઞાનમય કહે છે. કર્તા, ભોક્તા, સ્થૂલ, દુર્બલ, કાણો, બધિર ઈત્યાદિ હું છું એ રીતના વિશેષ વિજ્ઞાનવાળો જીવ છે. અને સુષુપ્તિ અવસ્થાને વિષે બુદ્ધિવાસનાસહિત અજ્ઞાનરૂપ આનંદમયકોશ તે ઈશ્વર છે. આનંદમયકોશની ઈશ્વરતા માંડુક્યોપનિષદ્માં પ્રસિદ્ધ છે. આ પ્રકારે ચિત્રદીપમાં ચેતનના ચાર ભેદ કહેલા છે.

૧૯૧
બિંબ પ્રતિબિંબ અને આભાસ.

વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં પ્રતિબિંબ મિથ્યા છે, પૂર્વોક્ત પક્ષોમાં તો બિંબ અને પ્રતિબિંબનો અભેદ હોવાથી પ્રતિબિંબ સત્ય છે. એકના એકજ પદાર્થને વિષે ઉપાધિના સંનિધાનથી બિંબત્વ પ્રતિબિંબત્વ ભ્રમ થાય છે. બિંબનું સ્વરૂપજ પ્રતિબિંબ છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં તો દર્પણાદિકને વિષે બિંબના સંનિધાનને લીધે અનિર્વચનીય એવા પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ થાય છે. એટલે જીવ ઈશ્વરનું સ્વરૂપ મિથ્યા છે.

૧૯૨
આભાસવાદાનુસાર જીવબ્રહ્માભેદવાક્ય.

જીવનો બ્રહ્મ સાથે અભેદ પ્રતિપાદન કરનારાં વાક્યોને વિષે બાધસામાનાધિકરણ્ય છે, અભેદસામાનાધિકરણ્ય નથી. પુરુષને વિષે સ્થાણુનો ભ્રમ થઈ, પુરુષનું જ્ઞાન થાય ત્યારે 'આ સ્થાણુ પુરુષ છે' એ પ્રકારે સ્થાણુ અને પુરુષનો અભેદ કહીએ છીએ ત્યાં સ્થાણુના અભાવવાળો પુરુષ છે અથવા સ્થાણુનો અભાવ પુરુષ છે એવો બોધ થાય છે. અધિકરણથી અભાવ પૃથક્ છે તે મતમાં સ્થાણુના અભાવવાળો પુરુષ છે એવો બોધ થાય છે. કલ્પિતનો અભાવ અધિષ્ઠાનરૂપ છે એ મતમાં સ્થાણુનો અભાવ પુરુષ છે એવો બોધ થાય છે. એજ રીતે अयमात्मा ब्रह्म એ વાક્યમાંના 'અયં' શબ્દનો અર્થ જીવ છે. એ વાક્યનો અર્થ જીવના અભાવવાળું બ્રહ્મ એવો છે; અથવા જીવનો અભાવ બ્રહ્મ એવો અર્થ છે. અભાવનેજ બાધ કહીએ છીએ. ઉક્ત રીતે જ્યાં કલ્પિત પદાર્થનો સત્ય અધિષ્ઠાનથી અભેદ કહેવાય ત્યાં બાધસામાનાધિકરણ્યજ વિવક્ષિત છે.

૧૯૩
કૂટસ્થ અને બ્રહ્મના અભેદમાં અભેદસામાનાધિકરણ્ય.

જ્યાં કૂટસ્થનો બ્રહ્મથી અભેદ કહેવાય ત્યાં અભેદસામાનાધિકરણ્ય છે. જેમકે જલાકાશનો મહાકાશથી અભેદ કહેતાં જલાકાશનું મહાકાશ સાથે બાધસામાનાધિકરણ્ય છે અને ઘટાકાશનો મહાકાશથી અભેદ કહેતાં ઘટાકાશનું મહાકાશ સાથે અભેદસામાનાધિકરણ્ય છે. તેમ આ પણ વ્યવસ્થા જાણવી. આ પાછલા સામાનાધિકરણ્યનેજ મુખ્યસામાનાધિકરણ્ય કહે છે. આ પ્રકારે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ જીવનું બ્રહ્મ સાથે બાધસામાનાધિકરણ્ય લખ્યું છે.

૧૯૮

વિવરણસાર.

[illegible]

૧૯૯

[illegible]

[illegible]

એટલે ઉત્કર્ષ કરીને જે વાદ કરવો તેને પ્રૌઢિવાદ કહે છે; પ્રતિબિંબને મિથ્યાત્વ માનતાં પણ મહાવાક્યોમાં મુખ્યસામાનાધિકરણ્ય પણ કહી શકાય એમ પોતાનો ઉત્કર્ષ જણાવવાને એ અભિપ્રાય કહેલો છે.

૧૯૬

વિદ્યારણ્યોક્ત ચેતનના ચાર ભેદ.

આ પ્રકારે અંતઃકરણને વિષે જે આભાસ તે જીવ છે; તે વિજ્ઞાનમય કોશરૂપ છે. બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે આભાસ તે ઈશ્વર છે; તે આનંદમય કોશરૂપ છે. ઉભયરૂપ મિથ્યા છે. કૂટસ્થ અને જીવનો અન્યોન્યાધ્યાસ છે, તેમ બ્રહ્મચેતન અને ઈશ્વરનો અન્યોન્યાધ્યાસ છે, એટલે જીવને વિષે કૂટસ્થધર્મનો આરોપ કરીને કોઈ કોઈ સ્થળે જીવની પારમાર્થિક બ્રહ્મતા કહી છે; તેમજ ઈશ્વરને વિષે આધ્યાત્મિક બ્રહ્મતાની વિવક્ષાથી ઈશ્વરના વેદાંતવેદ્યત્વાદિક ધર્મ કહેવાયા છે. આમ હોવાથી ચેતનના ચાર ભેદ છે એવી પ્રક્રિયા ચિત્રદીપમાં બતાવી છે; પરંતુ—

૧૯૭

બુદ્ધિવાસનામાં પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એનું ખંડન.

બુદ્ધિવાસનાને વિષે પ્રતિબિંબને ઈશ્વરતા સંભવતી નથી; તેમજ આનંદમય કોશને ઈશ્વરતા કહેવી તે પણ સંભવતું નથી. બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબને ઈશ્વર કહે તેને પૂછવું જોઈએ કે ઈશ્વરભાવના ઉપાધિ કેવળ અજ્ઞાન છે કે વાસના સહિત અજ્ઞાન છે, અથવા કેવળ વાસના છે ? જો પ્રથમ પક્ષ સ્વીકારે તો બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એમ કહેવા સાથે વિરોધ આવશે. દ્વિતીય પક્ષ સ્વીકારે તો કેવળ અજ્ઞાનનેજ ઈશ્વરભાવના ઉપાધિ માનવું જોઈએ, બુદ્ધિવાસનાવિશિષ્ટ અજ્ઞાનને ઈશ્વરની ઉપાધિ માનવું એ નિષ્ફળ છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીનો કોઈ ભક્ત એમ કહે કે કેવળ અજ્ઞાનને ઈશ્વરની ઉપાધિ માનતાં ઈશ્વરને વિષે સર્વજ્ઞતા સિદ્ધ થશે નહિ, માટે સર્વજ્ઞતા પ્રાપ્ત કરવાને અર્થે બુદ્ધિવાસનાને અજ્ઞાનનું વિશેષણ માન્યું છે. આ કથન પણ અસંગત છે. કેમકે અજ્ઞાનરૂપ મહામાયાની સર્વેશ્વર શક્તિથીજ સર્વજ્ઞતાનો લાભ થાય છે, ત્યાં બુદ્ધિવાસનાને અજ્ઞાનની વિશેષણતા માનવી નિષ્ફળ છે. અને વળી અજ્ઞાનરૂપ મહામાયાની શક્તિથીજ સર્વજ્ઞતા સંભવે, બુદ્ધિવાસનાથી સર્વજ્ઞતા સિદ્ધ થાય નહિ; કારણ કે એક એક બુદ્ધિવાસનાને નિઃશેષપદાર્થોના સંબંધે નહિ; સર્વજ્ઞતાના લાભને અર્થે તો બુદ્ધિવાસનાને અજ્ઞાનની વિશેષણતા માનવી જોઈએ, પણ પ્રયોજન વિના કોઈ અન્ય એક કાર્ય કરે વાસનાનો સંબંધ થઈ શકે નહિ; એટલે સર્વજ્ઞની સિદ્ધિ વાસનાથી થતી નથી. આ પ્રકારે બુદ્ધિવાસનાસહિત અજ્ઞાન ઈશ્વરની ઉપાધિ છે એ દ્વિતીય પક્ષ પણ સં-

સંભવતો નથી. જો કેવળ વાસનાને ઈશ્વરની ઉપાધિ કહો તો એ તુરીયપક્ષમાં પણ પૂછવાનું કે એક એક વાસનાને વિષે પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર છે, અથવા સામાન્યવાસનાને વિષે એક પ્રતિબિંબ ઈશ્વર છે? જો પ્રથમ પક્ષ સ્વીકારો તો જીવ જીવની વાસના અનંત હોવાથી, તે તે વાસનાને વિષે પ્રતિબિંબ જે ઈશ્વર તે પણ અનંત થઈ જશે; અને એક એક વાસનાની અલ્પજ્ઞતા હોવાથી તે તે વાસનામાં પ્રતિબિંબરૂપ અનંત ઈશ્વર પણ અલ્પજ્ઞ ઠરશે. ત્યારે સર્વવાસનાને વિષે એક પ્રતિબિંબ તે ઈશ્વર એમ માનો તો સર્વવાસના પ્રલયકાળ વિના કોઈ એક કાળે સાથે સંભવતી નથી; તેમ અનેક ઉપાધિને વિષે અનેક પ્રતિબિંબ થાય, એટલે સર્વવાસનામાં એક પ્રતિબિંબ એ વાત પણ સંભવતી નથી. આ પ્રકારે વિચારતાં કેવળ અજ્ઞાન જ ઈશ્વરની ઉપાધિ છે, વિદ્યારણ્યસ્વામીએ ચિત્રદીપમાં વાક્યને અનુસરવાની પ્રવૃત્તિ નિષ્ફળ કરેલી છે.

૧૯૮

આનંદમયકોશની ઈશ્વરતાનું ખંડન.

આનંદમય કોશની ઈશ્વરતા પણ અસંભવ છે. કારણ કે જાગ્રત્ સ્વપ્નને વિષે સ્વ-ઉપકારવિશિષ્ટ પ્રતિબિંબસહિત અંતઃકરણને વિજ્ઞાનમય કહે છે; વિજ્ઞાનમય જીવજ સુષુપ્તિકાળને વિષે કારણરૂપે વિલીન થયો આનંદમય કહેવાય છે. એ આનંદમયને ઈશ્વર કહીએ તો, જાગ્રત્ સ્વપ્નને વિષે, અંતઃકરણની વિલીન અવસ્થારૂપ જે આનંદમય તેનો અભાવ હોવાથી ઈશ્વરનો પણ અભાવ થયો જોઈએ; અનંત પુરુષોની સુષુપ્તિ સમયમાં અનંત ઈશ્વર થયા જોઈએ. સર્વ ગ્રંથકારોએ પાંચ કોશ જીવના કહ્યા છે, તેમ પંચકોશ-વિવેકને પ્રસંગે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ પોતે પણ જીવના પંચકોશ કહ્યા છે. ત્યારે આનંદમયને ઈશ્વરતા મનાય તો આ સર્વ વચનો અસંગત થઈ જશે. એટલે આનંદમયને ઈશ્વરતા સંભવતી નથી.

૧૯૯

માંડૂક્યોક્ત આનંદમયની સર્વજ્ઞતા.

માંડૂક્યોપનિષદ્‌માં આનંદમયને સર્વજ્ઞતા, સર્વેશ્વરતા કહ્યાં છે તેટલાથી પણ આનંદમયની ઈશ્વરતા સિદ્ધ થતી નથી. કારણ કે શ્રુતિને વિષે અર્થ આ પ્રકારનો છે. વિશ્વ, તૈજસ, પ્રાજ્ઞ એવા ભેદે કરી જીવનાં ત્રણ સ્વરૂપ છે; તેમ વિરાટ્, હિરણ્યગર્ભ, અવ્યાકૃત ભેદે કરીને ઈશ્વરના પણ ત્રણ ભેદ છે. હિરણ્યગર્ભની ઉપાસના સર્વ ઉપનિષદોમાં પ્રસિદ્ધ છે, તથા હિરણ્યગર્ભરૂપની પ્રાપ્તિનો હેતુ ઉપાસના પણ ઉપનિષદોમાં પ્રસિદ્ધ છે, અને ઉપનિષદ્ગત ઉપાસના કરનાર જીવ કલ્પાંતરને વિષે હિરણ્યગર્ભ થઈને ભોગ કરે છે. વળી એ જ રીતે વિરાટ્સ્વરૂપની પ્રાપ્તિની ઉપાસનાથી કલ્પાંતરને વિષે જીવનેજ વિરાટ્ રૂપની પ્રાપ્તિ થાય છે,

હિરણ્યગર્ભના ઐશ્વર્યથી વિરાટ્નું ઐશ્વર્ય ન્યૂન છે, ઇશ્વરનું ઐશ્વર્ય સર્વથી ઉત્કૃષ્ટ છે, એટલે ઇશ્વરને વિષે અપકૃષ્ટ ઐશ્વર્ય સંભવતું નથી; તેમજ હિરણ્યગર્ભનો પુત્ર વિરાટ્ થાય છે તેને ક્ષુધાપિપાસાની બાધા થાય છે; એ આદિ વાર્તા પુરાણમાં પ્રસિદ્ધ છે; જેથી સિદ્ધ થાય છે કે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ્ને ઇશ્વરતા કહેવી સંભવતી નથી. પરંતુ અત્ર લોકવાસી અને સૂક્ષ્મ સમષ્ટિનો અભિમાની સુખભોક્તા હિરણ્યગર્ભજીવ છે, સ્થૂલસમષ્ટિનો અભિમાની વિરાટ્જીવ છે. સૂક્ષ્મ પ્રપંચનો પ્રેરક અંતર્યામી એવો પણ હિરણ્યગર્ભ શબ્દનો અર્થ છે, તેમ સ્થૂલ પ્રપંચનો પ્રેરક અંતર્યામી એવો વિરાટ્ શબ્દનો અર્થ છે. ચેતનપ્રતિબિંબગર્ભ અજ્ઞાનરૂપી અવ્યાકૃત તેજ જ્યારે સૂક્ષ્મસૃષ્ટિકાલને વિષે તે સૃષ્ટિનો પ્રેરક થાય છે ત્યારે હિરણ્યગર્ભ સંજ્ઞા પામે છે, સ્થૂલસૃષ્ટિકાલને વિષે તે સૃષ્ટિનો પ્રેરક થાય છે ત્યારે વિરાટ્ સંજ્ઞા પામે છે. આ પ્રકારે જીવ તથા ઇશ્વરને વિષે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ્ શબ્દની પ્રવૃત્તિ થાય છે. સ્થૂલ સૂક્ષ્મના અભિમાની જીવને વિષે તો હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ્ શબ્દની શક્તિવૃત્તિ છે, અને દ્વિવિધ પ્રપંચના પ્રેરક ઇશ્વરને વિષે તે શબ્દની ગૌણીવૃત્તિ છે. જેમ જીવરૂપ હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ્નો સૂક્ષ્મ સ્થૂલ પ્રપંચની સાથે સ્વીયતા સંબંધ છે તેમ ઇશ્વરનો પણ સૂક્ષ્મ સ્થૂલ પ્રપંચ સાથે પ્રેર્યતાસંબંધ છે. એટલે સૂક્ષ્મસૃષ્ટિસંબંધિત્વરૂપ હિરણ્યગર્ભવૃત્તિ ગુણના યોગથી ઇશ્વરને વિષે હિરણ્યગર્ભશબ્દની ગૌણીવૃત્તિ છે, તેમજ સ્થૂલસૃષ્ટિસંબંધિત્વરૂપ વિરાટ્વૃત્તિગુણના યોગથી ઇશ્વરને વિષે વિરાટ્શબ્દની ગૌણીવૃત્તિ છે. આ રીતે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ્શબ્દના જીવ તથા ઇશ્વર ઉભય અર્થ છે, જે પ્રસંગે જે અર્થ સંભવે તેનું તે પ્રસંગે ગ્રહણ કરાય છે. ગુરુસંપ્રદાય વિના જે કોઇ વેદાંતગ્રંથોનું અવલોકન કરે છે તેને પૂર્વોક્ત વ્યવસ્થાનું જ્ઞાન થતું નથી, એટલે હિરણ્યગર્ભ તથા વિરાટ્ એ શબ્દોથી કહીંક જીવનો ને કહીંક ઇશ્વરનો સંભવ દેખી મોહને પામે છે. માંડુક્યોપનિષદ્માં ત્રિવિધ જીવનું ત્રિવિધ ઇશ્વરથી અભેદ ચિંતન લખ્યું છે; જે મંદબુદ્ધિવાળા પુરુષને મહાવાક્યવિચારથી તત્ત્વસાક્ષાત્કાર થાય નહિ, તેને પ્રણવચિંતન માંડુક્યમાં કહ્યું છે, અને તેનો પ્રકાર વિચારસાગરના પાંચમા તરંગમા સ્પષ્ટ કર્યો છે. ત્યાં વિશ્વ વિરાટ્ તથા તૈજસ હિરણ્યગર્ભ તેમ પ્રાજ્ઞ ઇશ્વર એમનું અભેદચિંતન લખ્યું છે, અર્થાત્ ઇશ્વરના જે સર્વજ્ઞતાદિક ધર્મ તે પ્રાજ્ઞરૂપ આનંદમયને વિષે અભેદચિંતનને અર્થે કહેલા છે, આનંદમયની ઇશ્વરતા કહેવા માટે કહ્યા નથી. વિશ્વવિરાટ્ના અભેદચિંતનને અર્થે વૈશ્વાનરનાં ઓગણીશ મુખ (માંડુક્યમાં) કહ્યાં છે, અને ચતુર્દશ ત્રિપુટી તથા પંચપ્રાણ એ ઓગણીશ વિશ્વના ભોગ સાધન હોવાથી વિશ્વનાં મુખ બનાવ્યાં છે, ત્યાં વૈશ્વાનર તો ઇશ્વર છે, તેને ભોગ છે નહિ, એટલે વિશ્વવિરાટ્ના અભેદચિંતનને અર્થેજ વિશ્વના ભોગસાધન પદાર્થોને વૈશ્વાનરની ભોગસાધનતા કહેલી છે. વિરાટ્ તેજ વૈશ્વાનર જાણવો. માંડુક્યના વચનનું તાત્પર્ય અભેદચિંતનને વિષે છે, અને ચિંતન વસ્તુના સ્વરૂપાનુસાર થાય છે, એ અર્થ સર્વ પ્રકારે વિચારસાગરમાં સ્પષ્ટ કર્યા છે એટલે આવી વ્યવસ્થા હોવાથી, માંડુક્યવચને કરીને પણ આનંદમયની ઇશ્વરતા સિદ્ધ થતી નથી.

૨૦૦

વિદ્યારણ્યસ્વામીનું આનંદમયની ઉપેયતામાં તાત્પર્ય નથી.

વિદ્યારણ્યસ્વામીએ પણ 'બ્રહ્માનંદ'નાં પ્રારંભમાં આનંદમય કોશ "જીવની અવસ્થાવિશેષ છે" એમ કહ્યું છે. ત્યાં પ્રસંગ એવો છે કે જાગ્રત સ્વપ્નને વિષે ભોગ આપવાવાળાં કર્મસમુદાયનો નાશ થતાં, નિદ્રારૂપે વિલીન અંતઃકરણનો, ભોગ દેવાવાળાં કર્મના વશથી ઘનીભાવ થાય છે, તેનેજ વિજ્ઞાનમય કહે છે. એજ વિજ્ઞાનમય, સુષુપ્તિને વિષે વિલીન અવસ્થાવાળા અંતઃકરણરૂપ ઉપાધિના સંબંધથી આનંદમય કહેવાય છે. આમ વિજ્ઞાનમયની અવસ્થાવિશેષનેજ આનંદમય કહી છે. અર્થાત્ વિદ્યારણ્યસ્વામીને પણ આનંદમય કોશને વિષે જીવત્વજ ઇષ્ટ છે. યદ્યપિ વિવરણનું ઉપક્રમના ઉપરથી, તથા પરિસમાપ્તિના આધારથી, એમ કહેવાય છે કે પંચ વિવેક અને પાંચ દીપ વિદ્યારણ્યકૃત છે, અને જે પંચ આનંદ તે ભારતીતીર્થકૃત છે, તથાપિ એના એજ ગ્રંથના પૂર્વ અને ઉત્તરનો વિરોધ સંભવતો નથી. આમ હોવાથી "પંચદશી" એ ગ્રંથમાં આનંદમયની ઉપાસના વિવક્ષિત નથી. ચિત્રદીપમાં તેની ઉપાસના કહી છે. તે તો, પ્રાણમયાદિની પેઠે, ચિત્તની એકાગ્રતા જે ઉપર તેમના અભેદના તાત્પર્યથી કહેલી છે. આનંદમયની ઉપાસના કહેવામાં વિદ્યારણ્યસ્વામીનું તાત્પર્ય નથી. આ પ્રકારે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ ચૈતન્યના ત્રણ ભેદ ચિત્રદીપમાં કહ્યા છે, તથાપિ,

---

૨૦૧

ચૈતન્યના ત્રણ ભેદનો સર્વને સ્વીકાર છે.

'દૃગ્દૃશ્યવિવેક' નામના ગ્રંથમાં વિદ્યારણ્યસ્વામીએ કૂટસ્થનો જીવને વિષે અન્તર્ભાવ કર્યો છે, તથાપિ પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક એવા ભેદથી જીવ ત્રણ પ્રકારનો છે. સ્થૂલ સૂક્ષ્મ એવા દેહ બેયથી અવચ્છિન્ન જે કૂટસ્થચૈતન્ય તે પારમાર્થિક જીવ છે, તેનો ભેદથી મુખ્ય અર્થ છે. માયાથી આવૃત કૂટસ્થને વિષે કલ્પિત જે અંતઃકરણ તેને વિષે ચિદાભાસ છે, તે ઉપરથી કહેલો અભિમાની વ્યાવહારિક જીવ છે. અજ્ઞાન પૂર્વે તેનો નાશ થતો નથી એટલે વ્યાવહાર કહેવાં નિદ્રારૂપ માયા તેનાથી આવૃત વ્યાવહારિક જીવરૂપ અધિષ્ઠાનને વિષે કલ્પાયેલો પ્રાતિભાસિક જીવ છે. સ્વપ્ન અવસ્થાને વિષે પ્રાતિભાસિક પ્રપંચનો અહંભાવ એવો અભિમાની પ્રાતિભાસિક જીવ છે. અજ્ઞાન નિવૃત્ત થતાં સ્વપ્નના ભોગથી જ્યારે પ્રાતિભાસિક પ્રપંચ નિવૃત્ત થાય છે ત્યારે વ્યાવહારિક જીવમાં એનાથી પ્રાતિભાસિક જીવ પણ નિવૃત્ત થાય છે. આ પ્રકારે કૂટસ્થનો જીવને વિષે અન્તર્ભાવ છે; અને જીવ, ઈશ્વર, શુદ્ધ ચૈતન્ય એ ત્રણ ભેદથી કરીને ચૈતન્ય ત્રણ પ્રકારનું છે એ પક્ષજ સર્વને સમ્મત છે અને શ્રુતિના વચનને અનુકૂળ છે.

૨૭૨

મોક્ષદશામાં જીવનો શુદ્ધ બ્રહ્મ સાથે અથવા ઈશ્વર સાથે અભેદ.

પૂર્વોક્ત સર્વે પક્ષોને વિષે જીવની પેઠે ઈશ્વર પણ પ્રતિબિંબ છે, એટલે એમના મતમાં મોક્ષદશાને વિષે જીવનો ઈશ્વરથી અભેદ થાય નહીં: કેમકે ઉપાધિનું અપગમ થતાં એક પ્રતિબિંબનો અન્ય પ્રતિબિંબ સાથે અભેદ થતો નથી, પણ બિંબ સાથેજ અભેદ થાય છે. એમ પ્રતિબિંબરૂપ જીવનો, મોક્ષદશામાં, શુદ્ધ ચેતન સાથેજ અભેદ થાય છે. વિવરણકારના મતમાં બિંબચેતન ઈશ્વર છે. એટલે તેના મતમાં જીવનો ઈશ્વર સાથે અભેદ છે.

૨૭૩

વેદાંતસિદ્ધાંતમાં પ્રક્રિયાભેદ

વિવરણકારના મતમાં જીવની અને ઈશ્વરની ઉપાધિ એકજ એક અજ્ઞાનજ છે. અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબ જીવ છે, બિંબ ઈશ્વર છે. જ્યાં દર્પણને વિષે મુખનું પ્રતિબિંબ પડે છે ત્યાં દર્પણને વિષે મુખની છાયા નથી, તેમ દર્પણને વિષે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ પણ નથી, તેમ વ્યાવહારિક પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ પણ નથી, માત્ર દર્પણમાંથી જે ચક્ષુવૃત્તિ તે દર્પણથી પ્રતિહત થઈને ગ્રીવાસ્થ મુખનેજ વિષય કરે છે. અને ગ્રીવાસ્થ મુખને વિષેજ બિંબ અને પ્રતિબિંબ ઉભયે ભાવ થાય છે. ગ્રીવાસ્થ મુખ સત્ય છે, એટલે બિંબ પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ પણ ગ્રીવાસ્થ મુખરૂપ હોવાથી, સત્ય છે. કેવળ બિંબત્વ અને પ્રતિબિંબત્વ એ જે ગ્રીવાસ્થ મુખને વિષે ધર્મ, તે મિથ્યા છે. અનિર્વચનીય મિથ્યા એવા બિંબત્વ પ્રતિબિંબત્વ ધર્મનું આશ્રયભૂત મુખ છે. આ રીતે બિંબની પેઠે પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ પણ સત્ય હોવાથી, દર્પણને સ્થાને જે અજ્ઞાન તેના સંનિધાને કરીને, શુદ્ધચેતનને વિષે બિંબત્વવિશિષ્ટ ઈશ્વર તેમ પ્રતિબિંબ સ્થાનીય જીવ તેનું સ્વરૂપ સત્ય છે એમ કેવળાદ્વૈતીઓ મુખપ્રતિબિંબદૃષ્ટાંતથી માને છે. પરંતુ બિંબભાવરૂપ ઈશ્વરત્વ અને પ્રતિબિંબભાવરૂપ જીવત્વ એ ઉભય ધર્મ મિથ્યા છે; તેમનું અધિષ્ઠાન શુદ્ધચેતન છે. [illegible] જીવ ઈશ્વરની ઉપાધિ એક અજ્ઞાન છે, તેથી ઉભયને અજ્ઞાન [illegible] રીતે [illegible], તથાપિ દર્પણાદિક ઉપાધિના ઔપાધિક ધર્મો [illegible] છે, બિંબના ધર્મો નથી, એટલે [illegible] જીવમાં છે, [illegible] રીતે કહેવાય છે. બિંબ પ્રતિબિંબભાવ [illegible] છે, એટલે બિંબ પ્રતિબિંબના ધર્મો એક બીજામાં જતા નથી; બિંબ પ્રતિબિંબના [illegible] ધર્મો એક થાય; તથાપિ [illegible] બિંબપ્રતિબિંબભાવનો જે [illegible] મુખને વિષે થાય છે, અને [illegible] જે પ્રતિબિંબત્વ તેનો [illegible] છે, એટલે એક મુખને વિષે બિંબત્વ પ્રતિબિંબત્વ ઉભયે ભાવ-

ન્વિત છે; એમ પ્રકારે એકના એક મુખને વિષે બિંબત્વ પ્રતિબિંબત્વરૂપે કરીને ધર્મોના ભેદનો ભ્રમ થાય છે. આવિદ્યા પ્રતીત જે બિંબપ્રતિબિંબભેદ તેનાથી ઉક્ત વ્યવસ્થા સંભવે છે.

આ રીતે વિવરણકારના મતમાં અજ્ઞાનને વિષે પ્રતિબિંબ તે જીવ છે, અને બિંબચેતન ઈશ્વર છે, અજ્ઞાન અનિર્વચનીય છે, એટલે અજ્ઞાનના સદ્ભાવને કાલે પણ અજ્ઞાનનો પરમાર્થે અભાવ છે, એટલે બિંબ પ્રતિબિંબરૂપ ચેતન તેમ પરમાર્થથી શુદ્ધ ચેતન છે, અને ઈશ્વરભાવની પ્રાપ્તિ તે પણ શુદ્ધ ચેતનપ્રાપ્તિ પ્રાપ્તિ છે.

૨૮૪

અવચ્છેદવાદ.

કોઈ આચાર્ય એમ કહે છે કે અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન જીવ છે, અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન ચેતન ઈશ્વર છે; પણ નીરૂપ એવા ચેતનનું પ્રતિબિંબ તો સંભવે નહિ. યદ્યપિ રૂપરહિત જલને વિષે આભાસ આકાશમાં, નીલતા, વિશાલતાનો તેને વિષે વાસ્તવિક અભાવ છતાં પણ "નીલનભ," "વિશાલનભ" એવી પ્રતીતિ થાય છે, એટલે રૂપરહિત આકાશનું પણ વિશાલત્વવિશિષ્ટ તેમ આરોપિત નીલત્વવિશિષ્ટ પ્રતિબિંબ માનવું પડે છે, અને નીરૂપનું પણ પ્રતિબિંબ થાય છે, તથાપિ આકાશને વિષે નીલરૂપ તે પણ આરોપિત છે. ચેતનને વિષે તો આરોપિત રૂપનો પણ અભાવ હોવાથી, તેનું પ્રતિબિંબ સંભવતું જ નથી. જે પદાર્થને આરોપિત કે અનારોપિત રૂપ હોય, તેનું પ્રતિબિંબ થાય. સર્વથા રૂપરહિતનું પ્રતિબિંબ થાય નહિ. અને નીરૂપને વિષે તો સર્વથા પ્રતિબિંબ સંભવે નહિ. કેમકે દર્પણાદિક જે સ્વચ્છપદાર્થ છે તેમને વિષે જ પ્રતિબિંબ દેખાય છે, એટલે નીરૂપ અંતઃકરણ કે નીરૂપ અવિદ્યા તેને વિષે નીરૂપ ચેતનનું પ્રતિબિંબ થઈ શકે નહિ. વળી, રૂપરહિત શબ્દનું નીરૂપ આકાશને વિષે પ્રતિધ્વનિરૂપ પ્રતિબિંબ કહેવાય છે તે પણ અસંગત છે, કેમકે ઉક્ત રીતે આકાશ રૂપરહિત નથી. તેમજ આકાશમાં જે શબ્દનો પ્રતિધ્વનિ થાય છે તે શબ્દનું પ્રતિબિંબ નથી, કેમકે જો પ્રતિધ્વનિને શબ્દનું પ્રતિબિંબ માનીએ તો આકાશવૃત્તિ શબ્દનો અભાવ થઈ જાય. ભેરીદંડાદિના સંયોગથી પ્રથમ શબ્દ થાય છે, પછી તે શબ્દથી, તેની સન્મુખ હોય તેવા પ્રદેશમાં પર્વતાદિથી અવચ્છિન્ન આકાશને વિષે પ્રતિધ્વનિરૂપ શબ્દ થાય છે; એ પ્રતિધ્વનિ શબ્દનું નિમિત્તકારણ પ્રથમ શબ્દ છે, એટલે પાર્થિવ ધ્વનિના સમાન પ્રતિધ્વનિ થાય છે. પ્રતિધ્વનિને શબ્દનું પ્રતિબિંબ કહીએ તો, પ્રતિબિંબને તો અનિર્વચનીય કહ્યું છે, અને વિવરણકારના મતાનુસાર પ્રતિબિંબ તો બિંબસ્વરૂપ જ છે, એટલે એ બન્ને મતમાં આકાશનો ગુણ શબ્દ છે એ વાત બેસશે નહિ. કેમકે અવયવરહિત આકાશનો ગુણ પ્રતિબિંબ સંભવતો નથી, એટલે પ્રતિબિંબને જે અ-

નિર્વચનીય માને છે તેમના વાદમાં, પ્રતિધ્વનિને પાર્થિવશબ્દનું પ્રતિબિંબ માન્યું, એટલે શબ્દને આકાશનો ગુણ કહેવો સંભવશે નહિ; અને બિંબપ્રતિબિંબનો અભેદ માનનારના મતમાં પ્રતિબિંબરૂપ પ્રતિધ્વનિનો પોતાના બિંબથી અભેદ હોવાને લીધે પ્રતિધ્વનિ પૃથ્વીનો ગુણ થશે. આમ હોવાથી, પ્રતિધ્વનિને પ્રતિબિંબ માનીએ તો કોઇ પ્રકારે પણ પ્રતિધ્વનિરૂપ શબ્દ આકાશનો ગુણ છે એમ સિદ્ધ થઇ શકનાર નથી; અને પૃથ્વી જલ અગ્નિ વાયુ તેમના શબ્દ તો પ્રતિધ્વનિથી ભિન્ન છે, આકાશમાં પ્રતિધ્વનિ કરતાં અન્ય પ્રકારનો શબ્દ નથી, એટલે આકાશ શબ્દરહિત થશે, જે મત અશાસ્ત્રીય છે. ભૂતવિવેકને વિષે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ કહ્યું છે, કડકડા શબ્દ પૃથ્વીનો છે, બુડબુડ શબ્દ જલનો છે, ભુરભુર શબ્દ અગ્નિનો છે, સીસીશબ્દ વાયુનો છે, પ્રતિધ્વનિરૂપ શબ્દ આકાશનો છે. એજ રીતે અન્ય ગ્રંથકારોએ પણ આકાશનો ગુણજ પ્રતિધ્વનિ કહ્યો છે, એટલે કોઇ રીતે શબ્દનું પ્રતિબિંબ પ્રતિધ્વનિ થતો નથી. આકાશનો સ્વતંત્ર શબ્દજ પ્રતિધ્વનિ છે, તેનું ઉપાદાનકારણ આકાશ છે, અને ભેરી આદિને વિષે જે પાર્થિવશબ્દ થાય છે તે એ પ્રતિધ્વનિનું નિમિત્તકારણ છે. આમ હોવાથી રૂપરહિતનું પ્રતિબિંબ સંભવે નહિ.

જો પ્રતિબિંબવાદી એમ કહે કે કૂપાદિકમાં ભાસતા આકાશને વિષે 'વિશાલ આકાશ' એવી પ્રતીતિ થાય છે, અને કૂપદેશના આકાશમાં વિશાલતા છે નહિ, એટલે બાહ્ય દેશસ્થ જે રૂપરહિત વિશાલ આકાશ તેનું કૂપજલમાં પ્રતિબિંબ પડે છે, તેમ રૂપરહિત ચેતનનું પ્રતિબિંબ સંભવે છે;—તોપણ કહેવાનું કે રૂપવાળા ઉપાધિમાંજ પ્રતિબિંબ સંભવે છે. રૂપરહિત ઉપાધિમાં પ્રતિબિંબ સંભવતું નથી. આકાશના પ્રતિબિંબનો ઉપાધ કૂપજલ છે, તેને રૂપ છે. પણ અવિદ્યા અંતઃકરણ આદિક તો રૂપરહિત છે, તેને વિષે ચેતનનું પ્રતિબિંબ સંભવતું નથી; એટલે અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન જીવ છે, અને અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન ચેતન ઇશ્વર છે; અથવા અવિદ્યાવચ્છિન્ન ચેતન જીવ છે, માયાવચ્છિન્ન ચેતન ઇશ્વર છે.

૨૦૫

એ પક્ષનું ખંડન.

અંતઃકરણાવચ્છિન્નને જીવ માનીએ અને અનવચ્છિન્નને ઇશ્વર માનીએ તો બ્રહ્માંડથી બાહ્ય દેશને વિષે રહેલા ચેતનને ઇશ્વરતા પ્રાપ્ત થશે. કેમકે બ્રહ્માંડ તો અનેક જીવોનાં અનેક અંતઃકરણથી વ્યાપ્ત છે એટલે અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન ચેતનનો બ્રહ્માંડમાં સંભવ નથી. ત્યારે જો બ્રહ્માંડથી બાહ્ય એવા દેશને વિષે ઇશ્વરનો સદ્ભાવ માનીએ તો અંતર્યામી પ્રતિપાદન કરનારાં વચનો સાથે વિરોધ આવશે. यो विज्ञाने तिष्ठन् विज्ञानमन्तरो यमयति (વિજ્ઞાનને વિષે સ્થિત થઇ વિજ્ઞાનનો અંતર્યામી છે) એ વચનમાં વિજ્ઞાનપદ બોધિત જીવના

દેહને વિષે ઇશ્વરનો સદ્ભાવ કહ્યો છે, એટલે અંતઃકરણાનવચ્છિન્ન તે ઇશ્વર એમ નહિ, પણ માયાવચ્છિન્ન ચેતન તે ઇશ્વર એમ કહ્યું છે. અંતઃકરણાનવચ્છિન્નની ઇશ્વરતા માનતાં તો અંતઃકરણ સાથે સંબંધાભાવ એજ ઇશ્વરતાની ઉપાધિ થશે, અને ઇશ્વરને વિષે સર્વજ્ઞતાદિક છે તે કાર્યરૂપ છે, તો અભાવરૂપ ઉપાધિથી સર્વજ્ઞતાદિક ધર્મોની સિદ્ધિ થશે નહિ

૨૭૬.

એ મત સ્વીકારવામાં વિદ્યારણ્યસ્વામીનો અભિપ્રાય.

વિદ્યારણ્યસ્વામીએ દ્રષ્ટિદીપમાં કહ્યું છે કે જેમ અંતઃકરણનો સંબંધ ઉપાધિ છે, તેમ અંતઃકરણના સંબંધનો અભાવ પણ ઉપાધિ છે. જેમ લોહની સૂંખળાથી સંચારનો નિરોધ થાય છે, તેમ સુવર્ણની સૂંખળાથી પણ સંચારનો નિરોધ થાય છે. એજ રીતે અંતઃકરણના સંબંધરૂપ આવરણોથી જીવસ્વરૂપનો બોધ થાય છે, અને ઉક્ત સંબંધના અભાવથી પરમાત્મસ્વરૂપનો બોધ થાય છે. આ રીતે વિદ્યારણ્યસ્વામીએ અંતઃકરણરહિતપણું તેને એ ઉપાધિમાં ગણ્યું છે. તેનો અભિપ્રાય એવો છે કે જેમ અંતઃકરણસંબંધથી જીવસ્વરૂપનો બોધ થાય છે, તેમ અંતઃકરણરહિતપણાએ કરીને બ્રહ્મસ્વરૂપનો બોધ થઇ શકે છે, એટલે અંતઃકરણરહિત પણ બ્રહ્મબોધને ઉપયોગી છે. અહિંયા વિદ્યારણ્યસ્વામીના વચનથી પણ અભાવરૂપ ઉપાધિએ કરી ઇશ્વરને વિષે સર્વજ્ઞતાદિકની સિદ્ધિ છે નહિ.

૨૭૭.

અવચ્છેદવાદથી સમાપ્તિ.

માટે માયાવચ્છિન્ન ચેતનજ ઇશ્વર છે. ઇશ્વરનો ઉપાધિ જે માયા તે સર્વ દેહને વિષે છે, એટલે ઇશ્વરને વિષે અંતર્યામિતા પણ સંભવે છે. જો અંતઃકરણ અવચ્છિન્નને જીવ માનીએ તો કર્તા અને ભોક્તા એવા ચેતનના પ્રદેશ ભિન્ન થઇ જશે, એથી કૃતનાશ અને અકૃતાભ્યાગમ દોષ આવશે. માટે અવિદ્યાવચ્છિન્ન ચેતનજ જીવ છે, અંતઃકરણાવચ્છિન્ન ચેતન જીવ નથી. આ પ્રકારે કેટલાક ગ્રંથકાર અવચ્છેદવાદનેજ માને છે. તેમના મતમાં પ્રતિબિંબપ્રતિપાદક શ્રુતિ સ્મૃતિ વચનોના વિરોધનો પરિહાર કરેલો છે.

૨૭૮

સિદ્ધાંત મુક્તાવલિ.

સિદ્ધાંત મુક્તાવલિકારનું કહ્યું મત છેઃ—

દુહો.

જયમ અવિકૃત કૌંતેયમાં રાધાપુત્ર પ્રતીત,
ચિદાનંદ ઘન બ્રહ્મમાં જીવભાવ તે રીત.

સદા અસંગ, નિત્યમુક્ત, ચિદાનંદબ્રહ્મને વિષે કલ્પિત અવિદ્યાદિકના સંબંધથી પ્રતિબિંબિતતા તથા અવચ્છિન્નતા સંભવતી નથી. વંધ્યાસુત કુલાલે શશશૃંગના દંડથી રચેલા અને મૃગતૃષ્ણાના જલથી ભરેલા ઘટના સંબંધથી આકાશને વિષે પ્રતિબિંબિતતા તથા અવચ્છિન્નતા સંભવતી નથી; આકાશના સમાન જેની સત્તા હોય એવાં જલપૂરિત ઘટતડાગાદિ તેના સંબંધથી આકાશને વિષે પ્રતિબિંબિતતા તથા અવચ્છિન્નતા સંભવે છે. અવિદ્યા અને તેનું કાર્ય બ્રહ્મચેતનની સમાન સત્તાવાળું નથી, પોતે સત્ત શૂન્યજ છે, કેવલ બ્રહ્મની સત્તાથી સત્તવાળાં છે, એટલે શશશૃંગાદિની પેઠે અત્યંત મિથ્યા એવાં અવિદ્યાદિક સાથે ચેતનનો સંબંધ કહેવો તેજ સંભવે નહિ ત્યાં પ્રતિબિંબિતતાદિક કહેવાં તેનો સંભવેજ ક્યાંથી ? માટે બ્રહ્મ એકરસ છે તેને વિષે અવચ્છિન્નતા અથવા પ્રતિબિંબિતતા રૂપ જીવના સંભવતી નથી. પરંતુ કલ્પિત અજ્ઞાનના કલ્પિત સંબંધથી બ્રહ્મને વિષે કદાપિ ન થયેલું એવું જીવત્વ પ્રતીત થાય છે. જેમ અવિકાર એવા કુંન્તાપુત્રને વિષે રાધાપુત્રતાની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપે થઇ છે, એમ પ્રતિબિંબાદિક વિકાર વિનાજ બ્રહ્મને વિષે જીવત્વભ્રમ થાય છે. પ્રતિબિંબરૂપ કે અવચ્છેદરૂપ જીવભાવ છે નહિ. સ્વઅવિદ્યાથી જીવભાવાપન્ન બ્રહ્મજ પ્રપંચનું કલ્પક હોવાથી સર્વજ્ઞત્વાદિક ધર્મસહિત ઇશ્વર પણ, આ પક્ષને વિષે, જીવે કલ્પેલો છે. જેમ સ્વપ્નકલ્પિત રાજાની સેવાથી સ્વપ્નને વિષે ફલ થાય છે. તેમ સ્વપ્નકલ્પિત ઇશ્વરભક્તિથી ફલની પ્રાપ્તિ સંભવે છે. આ પ્રકારે અનાદિ અવિદ્યાના બલે કરીને સ્વકીય બ્રહ્મભાવનું આવરણ થતાં, જીવત્વભ્રમ થાય છે. તત્ત્વમસ્યાદિવાક્યજન્ય સાક્ષાત્કારથી જીવત્વભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. ભ્રમકાલે પણ જીવત્વ તો છેજ નહિ, નિત્યમુક્ત ચિદાનંદસ્વરૂપ બ્રહ્મજ છે. આ પક્ષજ ભાષ્યકાર તથા વાર્તિકકારે બૃહદારણ્યકના વ્યાખ્યાનમાં કર્ણના દ્દષ્ટાન્તથી પ્રતિપાદન કર્યો છે. કુંતીપુત્ર કર્ણને હીન જાતિનો (રાધા નામની દાસીનો)સંબંધ થવાથી પોતાના નિકૃષ્ટત્વની ભ્રાન્તિ થઇ, અને અનેક વિધ તિરસ્કારજન્ય દુઃખનો અનુભવ કરતાં, સ્વતઃ સિદ્ધ જે પોતાનું કુંતીપુત્રત્વ તેનાથી તે પતિત થયો; કોઇ પ્રસંગે એકાંતમાં ભગવાન્ સૂર્યનારાયણે કહ્યું "તું રાધાનો પુત્ર નથી, પણ મારા સંબંધે કરી કુંતીના ઉદરથી નીપજેલો છે", ત્યારે પોતાને વિષે હીન જાતિપણાનો જે ભ્રમ હતો તેનો ત્યાગ કરી તે કુંતીપુત્રત્વના સ્વતઃસિદ્ધ ઉત્કર્ષને અનુભવતો હવો. એજ પ્રકારે ચિદાનંદબ્રહ્મ પણ અનાદિઅવિદ્યાના સંબંધથી જીવત્વભ્રમને પામી સ્વતઃસિદ્ધ બ્રહ્મભાવનું વિસ્મરણ કરી અનેક વિધ દુઃખને અનુભવે છે; કદાચિત્ પોતાના અજ્ઞાનથી કલ્પિત, સ્વપ્નકલ્પિત આચાર્ય જેવા, આચાર્યદ્વારા મહાવાક્યશ્રવણથી, સ્વગોચર અવિદ્યાથી અવિદ્યાની નિવૃત્તિ થતાં, નિત્યપરમાનંદનો સ્વરૂપચૈતન્યથી અનુભવ લે છે. આ પ્રકારે બૃહદારણ્યકના વ્યાખ્યાનને વિષે ભાષ્યકારે તથા વર્તિકકારે લખ્યું છે. જેમ જીવની અવિદ્યાએ કલ્પેલા આચાર્ય વેદ આદિ ઉપદેશના હેતુ છે તેમ ઇશ્વર પણ સ્વપ્નકલ્પિત

રાજાની પેઠે જીવકલ્પિતજ હોઈ ભજનથી ફલનો હેતુ થાય છે. આ મતને એકજીવવાદ કહે છે, અને એકજીવકલ્પિત ઇશ્વર પણ એમાં એકજ છે, ઘણા ઈશ્વરનો પ્રસંગ નથી. શુકવામદેવાદિકની મુક્તિપ્રતિપાદન કરનાર શાસ્ત્રથી પણ, સ્વપ્નકલ્પિત નાના પુરુષોની પેઠે, જીવાભાસ નાના પ્રકારનો છે એમ સિદ્ધ થાય છે, નાનાજીવવાદ સિદ્ધ થતો નથી. જેમ એકજ દ્રષ્ટાને સ્વપ્નને વિષે નાના પુરુષ પ્રતીત થાય છે, ને તેમાં કોઈ મહા વનને વિષે ઉત્પથગામી થઇ મહા દુઃખને અનુભવે છે, કોઇ રાજમાર્ગે ચઢી સ્વનગરને પ્રાપ્ત કરે છે, પરંતુ તે વનભ્રમણ તથા સ્વનગરપ્રાપ્તિ સ્વપ્નદ્રષ્ટાને નથી, પણ આભાસરૂપ પુરુષોને છે; તેમજ અવિદ્યાસહિત બ્રહ્મરૂપ જીવને બંધમોક્ષની પ્રાપ્તિ નથી પણ આભાસરૂપ જીવોને બન્ધમોક્ષની પ્રતીતિ છે.

આ પક્ષને વિષે એવો પ્રશ્ન કરવામાં આવે કે કોના જ્ઞાનથી અવિદ્યાની નિવૃત્તિરૂપ મોક્ષ થશે તો તેનું ઉત્તર એ છે કે 'તારા જ્ઞાનથી'; અથવા એવું થશે કે કોઇનાએ જ્ઞાનથી મોક્ષ થતો નથી. કેમકે આ મતમાં આત્માને વિષે બંધનો અત્યંત અભાવ છે, ત્યાં નિત્યમુક્ત આત્માનો મોક્ષ થશે કે થયો છે એ વાતજ સંભવતી નથી. આ અભિપ્રાયને લેઇ મોક્ષપ્રતિપાદક વાક્યોને અર્થવાદ કહે છે; અને વામદેવાદિકની મુક્તિ પ્રતિપાદન કરનારાં વાક્યોને અર્થવાદ નથી કહ્યા તેતો એવા અભિપ્રાયથી કે બંધ છે, આજપર્યંત કોઇ મુક્ત થયું નથી, આગળ પુરુષાર્થથી મોક્ષ થશે; કેમકે જો બંધ છતાં વામદેવાદિકનો મોક્ષ ન થાય તો આગળ પણ મોક્ષની આશા નિષ્ફલ થાય, એટલે એવી બુદ્ધિ થતાં, શ્રવણાદિકને વિષે પ્રવૃત્તિનો અભાવ થઈ જાય. પરંતુ આત્માને વિષે બંધનો અત્યંત અસદ્ભાવ છે, આત્મા નિત્યમુક્ત બ્રહ્મરૂપ છે, તેનો મોક્ષ સંભવતો નથી એવો ઉત્તમ ભૂમિકારૂઢ વિદ્વાનનો નિશ્ચય છે.

૨૦૯.

નાના વિધ વેદાન્તપ્રક્રિયાનું તાત્પર્ય.

નિત્યમુક્ત આત્મસ્વરૂપના જ્ઞાનથી, દુઃખપરિહાર અને સુખપ્રાપ્તિને અર્થે અનેક યત્ન કર્તવ્યબુદ્ધિજન્ય જે ક્લેશ તેની નિવૃત્તિ એજ વેદાંતશ્રવણનું ફલ છે. આત્મસ્વરૂપના બંધનો નાશ કે પરમાનંદની પ્રાપ્તિ એ રૂપી મોક્ષ તે વેદાંતશ્રવણનું ફલ નથી. વેદાંતશ્રવણપૂર્વે પણ આત્માને વિષે બંધનો લેશ નથી, તથાપિ અત્યંત અસત્ એવા બંધની પ્રતીતિ થાય છે એટલે તે ભ્રમને લેઇ વેદાંતશ્રવણને વિષે પ્રવૃત્તિ થાય છે. જેને બંધભ્રમ નથી તેને તેવી પ્રવૃત્તિ થતી નથી. સર્વ અદ્વૈતશાસ્ત્ર અને પ્રક્રિયાઓનું આ સિદ્ધાન્તને વિષે તાત્પર્ય છે.

૨૧૦.

જીવ ઈશ્વર વિષે ગ્રંથકારોનો નિર્ણય.

આ પ્રકારે જીવ અને ઇશ્વરના સ્વરૂપનું ગ્રંથકારોએ બહુ વિસ્તારથી વિવિધ પ્રકારે

નિરૂપણ કર્યું છે. ત્યાં જીવના સ્વરૂપ વિષે તેા એકત્વ અનેકત્વનેા વિવાદ છે, પણ સર્વના મતમાં ઇશ્વર તેા એકજ છે, સર્વજ્ઞ છે, નિત્યમુક્ત છે. ઇશ્વરને વિષે આવરણનેા અંગીકાર કોઇ પણ અદ્વૈતગ્રંથમાં નથી; જે કોઇ ઇશ્વરને વિષે આવરણ કહે તે વેદાંતસંપ્રદાયથી બહિર્ભૂત છે. પરંતુ અજ્ઞાનને નાના માનવાના પક્ષને વિષે અજ્ઞાન જીવાશ્રિત અને બ્રહ્મવિષયક છે એવું વાચસ્પતિમિશ્રનું મત છે અને તે મતમાં જીવના અજ્ઞાનથી કલ્પિત ઇશ્વર અને પ્રપંચ નાનાવિધ માનેલા છે; તેા પણ જીવના અજ્ઞાનથી કલ્પિત એવેા ઇશ્વર સર્વજ્ઞજ માનેલેા છે અને તેને વિષે આવરણનેા અંગીકાર નથી.

૨૧૧.

વિવરણકારની રીતિઅનુસાર પ્રતિબિંબ.

જીવ ઇશ્વરના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરવામાં પ્રતિબિંબના સ્વરૂપનું નિરૂપણ કરીએ છીએ. વિવરણકારના મતમાં એમ છે કે દર્પણાદિક ઉપાધિથી પ્રતિહત જે નેત્રના રશ્મિ તે ગ્રીવાસ્થ મુખનેજ વિષય કરે છે. જ્યાં દ્રષ્ટાથી ભિન્ન એવા પદાર્થનેા પણ દર્પણથી અભિમુખતારૂપ સંબંધ હોય ત્યાં, દર્પણ સાથે સંબંધી થઇ પ્રતિહત જે નેત્ર તે, દ્રષ્ટાથી ભિન્ન એવા પણ દર્પણાભિમુખ પદાર્થો સાથે સંબંધ પામે છે, અને સ્વસ્થાનને વિષે તેમનેા સાક્ષાત્કાર અનુભવે છે. જ્યાં અનેક પદાર્થ દર્પણાભિમુખ હોય ત્યાં પ્રતિહત નેત્રથી અનેક પદાર્થોનેા સાક્ષાત્કાર થાય છે. દર્પણાભિમુખ જે ઉદ્ભૂત રૂપવાન્ હોય તેનામાંજ, પ્રતિહત નેત્રજન્ય સાક્ષાત્કારની યેાગ્યતા છે; એટલે દર્પણાભિમુખ પદાર્થની સન્મુખ નેત્રની વૃત્તિ જાય છે, સ્વગેાલકમાંજ નેત્રની વૃત્તિ પાછી આવે એવેા નિયમ નથી. આ રીતે વિવરણકારના મતમાં ગ્રીવાસ્થ મુખનેાજ સાક્ષાત્કાર પ્રતિબિંબમાં પણ થાય છે; પરંતુ પૂર્વાભિમુખ ગ્રીવાસ્થ મુખને વિષે પ્રત્યઙ્મુખત્વ, દર્પણસ્થત્વ, સ્વભિન્નત્વ, એ ભ્રમ થાય છે, જેથી દર્પણને વિષે પૂર્વાભિમુખ પ્રતિબિંબ છે, મારા મુખથી ભિન્ન છે, એવેા વ્યવહાર થાય છે.

આ પક્ષને વિષે બે શંકા છે. બિંબભૂત મુખાદિકનેાજ પ્રતિહત નેત્રથી પ્રતિબિંબરૂપે સાક્ષાત્કાર થતેા હોય તેા સૂર્યના પ્રકાશથી નેત્રનેા પ્રતિરોધ થાય છે, એટલે (સૂર્યનું જળમાં પ્રતિબિંબ હોય ત્યાં) જળથી પ્રતિહત નેત્ર કરીને પણ સૂર્યના સાક્ષાત્કારનેા અસંભવ થાય, (અને જળમાં પ્રતિબિંબ તેા દેખાય છે) ત્યારે જળને વિષે સૂર્યથી ભિન્ન એવા સૂર્યના પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ માનવી જોઇએ. વળી બિંબનેા સાક્ષાત્કાર થવાને અર્થે ઉપાધિ (દર્પણ-જળ-આદિ)થી સંબંધ કરી નેત્રના રશ્મિની પ્રતિહતિ માનીએ તેા જળની અંદર રહેલી રેતીનેા સાક્ષાત્કાર પણ થવેા જોઇએ નહિ. આ ઉભયે શંકાનું સમાધાન. કેવળ નેત્રનેા આકાશસ્થ સૂર્યના પ્રકાશથી અવરોધ થાય છે, પણ જળાદિક ઉપાધિથી પ્રતિહત જે નેત્ર તેનેા સૂર્યપ્રકાશથી અવરોધ થતેા નથી. એમજ કોઇ નેત્રરશ્મિ જળને વિષે પ્રવેશ કરીને તેની અંદરની રેતીને વિષય કરે છે, અને તેના તેજ નેત્રનેા અન્ય રશ્મિ પ્રતિહત થઇ બિંબને વિષય કરે છે. આ કલ્પના દષ્ટ (પ્રત્યક્ષ) ને અનુસરતી છે. એટલે બિંબથી પ્રતિબિંબ ભિન્ન નથી એજ વિવરણકારનું મત છે.

૨૧૨

વિદ્યારણ્ય અને વિવરણકાર.

વિદ્યારણ્યસ્વામી આદિએ પારમાર્થિક, વ્યાવહારિક, પ્રાતિભાસિક એવા ભેદથી ત્રિવિધ જીવ કહ્યો છે, વ્યાવહારિક અંતઃકરણને વિષે પ્રતિબિંબ તેને વ્યાવહારિક જીવ કહે છે; સ્વપ્ન અવસ્થાના પ્રાતિભાસિક અંતઃકરણને વિષે પ્રતિબિંબ તેને પ્રાતિભાસિક જીવ કહે છે. વિવરણકારની રીતિ પ્રમાણે બિંબથી પ્રતિબિંબ પૃથક્ ન હોવાને લીધે જીવના ત્રણ ભેદ સંભવતા નથી. માટે ત્રિવિધ જીવવાદના અનુસારીઓ બિંબ અને પ્રતિબિંબનો ભેદ માને છે. તેમના મત પ્રમાણે દર્પણાદિક ઉપાધિને વિષે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ થાય છે. પ્રતિબિંબનું અધિષ્ઠાન દર્પણાદિક છે અને બિંબનું સંનિધાન નિમિત્તકારણ છે. યદ્યપિ નિમિત્તકારણને અભાવે કાર્યનો અભાવ થવો જોઈએ નહિ અને બિંબના અપસરણથી તો પ્રતિબિંબનો અભાવ થાય છે, તથાપિ (બિંબનું સંનિધાન નિમિત્તકારણજ કહેવાય કેમકે) નિમિત્તકારણના બે ભેદ છે. કોઈ નિમિત્તકારણ, કાર્યથી અવ્યવહિત પૂર્વકાલવૃત્તિ નિમિત્તકારણ થાય છે; કોઈ કાર્યકાલવૃત્તિ નિમિત્તકારણ થાય છે. ઘટાદિકનાં નિમિત્તકારણ, દંડ કુલાલાદિક છે, તે કાર્યથી પૂર્વના કાલને વિષે હોવાં જોઈએ; ઘટાદિકની સત્તા હોય ત્યાં એમની અપેક્ષા નથી. એમજ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનું નિમિત્તકારણ (પ્રત્યક્ષનો) વિષય તે છે; પણ ત્યાં વિષયની સત્તા જ્ઞાનકાલે અપેક્ષિત છે. વિનાશાભિમુખ એવા ઘટ સાથે, નેત્રનો સંયોગ થયા છતાં પણ, ઘટનો સાક્ષાત્કાર થતો નથી, માટે જ્ઞાનકાલને વિષે વર્તમાન એવાં ઘટાદિક તેજ પોતાનો સાક્ષાત્કાર થવામાં નિમિત્તકારણ છે. વળી દૂરસ્થ અનેક પદાર્થને વિષે એકત્વનો ભ્રમ થાય છે, મંદ અંધકારને વિષે રહેલા રજ્જુને વિષે સર્પનો ભ્રમ થાય છે; ત્યાં એકત્વભ્રમનું નિમિત્તકારણ દૂરસ્થત્વ છે, સર્પભ્રમનું નિમિત્તકારણ મંદાંધકાર છે. દૂરસ્થત્વ અને મંદાંધકાર તેમનો અભાવ થતાં એકત્વભ્રમ તથા સર્પભ્રમનો અભાવ થઈ જાય છે, માટે કાર્યકાલે વર્તમાન એવાંજ દૂરસ્થત્વ તથા મંદાંધકાર ઉક્ત ઉભય અધ્યાસનાં નિમિત્તકારણ છે. એજ રીતે, બિંબનું સંનિધાન પણ, કાર્યકાલે વર્તમાન હોય તોજ, પ્રતિબિંબઅધ્યાસનું હેતુ થઈ શકે, એટલે બિંબના અપસરણથી પ્રતિબિંબનો અભાવ સંભવે છે. આમ જોતાં જે સંનિહિત બિંબ તે તો પ્રતિબિંબનું નિમિત્તકારણ છે, અને પ્રતિબિંબનાં ઉપાદાનકારણ દર્પણાદિક છે; કેમકે ભ્રમના અધિષ્ઠાનનેજ ઉપાદાનકારણ કહેવાય છે. વિવરણકારના મતમાં તો પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ બિંબથી ભિન્ન નથી, પરંતુ દર્પણસ્થત્વ, વિપરીતદેશાભિમુખત્વ, બિંબભિન્નત્વ, એ ધર્મોની ઉત્પત્તિ ગ્રીવાસ્થમુખને વિષેજ થાય છે; ને તે ત્રણે ધર્મ અનિર્વચનીય છે; તેમનું અધિષ્ઠાનરૂપ ઉપાદાનકારણ ગ્રીવાસ્થમુખ છે, સંનિહિત દર્પણાદિક નિમિત્તકારણ છે. આ પ્રકારે ચેતનનું પ્રતિબિંબ માનવાનો જે વાદ તેમાં પણ બે મત છે. વિવરણકારના મતમાં પ્રતિબિંબનો બિંબથી અભેદ હોવાને લીધે, પ્રતિબિંબનું સ્વરૂપ સત્ય છે; અને વિદ્યારણ્યસ્વામી આદિકના મતમાં, દર્પણાદિકને વિષે અનિર્વચનીય મુખાભાસની ઉત્પત્તિ થાય છે. આ બીજા પક્ષનેજ આભાસવાદ કહે છે; વિવરણોક્ત પક્ષને પ્રતિબિંબવાદ કહેવાય છે. એ પક્ષોનું પરસ્પર ખંડન

તથા સ્વપક્ષમંડન, બીજા આકર ગ્રંથોમાં સ્પષ્ટ છે, વિસ્તારના ભયથી અત્ર લખ્યું નથી.

૨૧૩

ઉભયે પક્ષની ઉપાદેયતા.

પ્રતિબિંબવાદ અથવા આભાસવાદ તેનો આગ્રહ નથી; ચેતનને વિષે સંસારધર્મનો સંબંધ નથી, [illegible] પરસ્પર ભેદ નથી, એના એ એકજ અર્થને જણાવવા બન્ને રીત [illegible] છે; બે પક્ષથી આસન્ન પ્રત્યગાત્મબોધ થાય તેજ પક્ષ આદરણીય છે.

૨૧૪

બિંબપ્રતિબિંબનો અભેદ.

વળી, બિંબપ્રતિબિંબના અભેદ માનનાર પક્ષની રીતિથી અખંડ પ્રત્યગાત્માનો [illegible] થાય છે. કેમકે દર્પણાદિકને વિષે મુખાદિકનું મેલિક પ્રતિબિંબ થાય છે [illegible] સદા એકરસ છે, ઉપાધિના સંનિધાનથી બિંબપ્રતિબિંબનો ભેદ [illegible] સદા એકરસ છે, અજ્ઞાનાદિક ઉપાધિના સંબંધથી [illegible] પ્રતીત થાય છે. આ રીતે અખંડ ચેતનને વિષે [illegible] તો કલ્પિત પણ નથી. માટે બિંબ પ્રતિબિંબ[illegible] અનુકૂળ છે.

૨૧૫

પ્રતિબિંબ અને આભાસનો ભેદ.

[illegible] જેમ પ્રતિબિંબ અનિર્વચનીય છે, તે તેનું [illegible] છે, તેમ [illegible] પ્રતિબિંબ [illegible] માટે [illegible]

૨૧૬

પ્રતિબિંબની [illegible] નિષેધ.

[illegible]

થકી, જેટલા દેશમાં આલોકનો અવરોધ થાય તેટલા દેશમાં આલોકવિરોધી અંધકાર ઉપજે છે; એ અંધકારને છાયા કહે છે. અંધકારનું રૂપ નીલ છે માટે છાયાનું રૂપ પણ નિયમિત રીતે નીલજ થાય છે. સ્ફટિક, શુક્ર, આદિનું પ્રતિબિંબ શ્વેત થાય છે, સુવર્ણનું પ્રતિબિંબ પીતરૂપવાળું થાય છે, રક્ત માણિક્યનું પ્રતિબિંબ રક્તરૂપવાળું થાય છે. જો પ્રતિબિંબ છાયારૂપ હોય તો પ્રતિબિંબમાત્ર નીલરૂપજ થવાં જોઇએ. માટે પ્રતિબિંબ છાયારૂપ નથી.

૨૧૭

પ્રતિબિંબની બિંબભિન્નદ્રવ્યરૂપતા.

કોઇ એમ કહે કે યદ્યપિ અંધકારસ્વરૂપછાયાથી પ્રતિબિંબનો ભેદ છે, તથાપિ મીમાંસાના મતમાં જેમ આલોકાભાવને અંધકાર ન માનતાં આલોકવિરોધી આવરણ માન્યો છે; ને અંધકારમાં ક્રિયા તથા નીલરૂપ હોવાથી ક્રિયા અને ગુણના આશ્રયરૂપે તેને દ્રવ્ય માન્યું છે, અને નવ દ્રવ્યથી ભિન્ન દશમદ્રવ્ય અંધકાર સ્વીકાર્યું છે, તેમ પ્રતિબિંબ પણ પૃથ્વીઆદિકથી ભિન્ન એક દ્રવ્ય છે. આ પ્રકારે પ્રતિબિંબને સ્વતંત્ર દ્રવ્ય માનનારને પૂછવું જોઇએ કે પ્રતિબિંબ નિત્ય દ્રવ્ય છે કે અનિત્ય દ્રવ્ય છે. જો નિત્યદ્રવ્ય હોય તો આકાશાદિકની પેઠે ઉત્પત્તિવિનાશરહિત હોવાથી, પ્રતિબિંબનાં ઉત્પત્તિ અને નાશ પ્રતીત થવાં જોઇએ નહિ. ત્યારે પ્રતિબિંબને અનિત્યદ્રવ્ય કહેા તો પણ કાર્યદ્રવ્ય ઉપાદાનના દેશમાંજ રહે છે એવો નિયમ છે એટલે પ્રતિબિંબ જેને વિષે રહે છે તેવાં દર્પણાદિકને પ્રતિબિંબનાં ઉપાદાનકારણ માનવાં જોઇશે. પણ દર્પણાદિકને પ્રતિબિંબની ઉપાદાનકારણતા સંભવતી નથી; કેમકે દર્પણાદિક ઉપાદાનને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ દ્રવ્યનો સદ્ભાવ માનનારને પૂછવું જોઇએ કે પ્રતિબિંબને વિષે જે રૂપ, મહત્ દીર્ઘાદિ પરિમાણ એ ગુણ, તેમજ બિંબથી વિપરીતાભિમુખત્વાદિક ધર્મ, હસ્તપાદાદિક અવયવ, ઇત્યાદિ પ્રતીત થાય છે, તે પ્રતિબિંબને વિષે વ્યાવહારિક છે ? કે ન છતાં મિથ્યા પ્રતીત થાય છે ? જો રૂપ પરિમાણાદિકનો પ્રતિબિંબને વિષે વ્યાવહારિક અભાવ માનીએ, અને પ્રતિબિંબનાં રૂપાદિકને પ્રાતિભાસિક માનીએ તો પ્રતિબિંબનું વ્યાવહારિકદ્રવ્યસ્વરૂપ સ્વીકારવું નિષ્ફળ છે. અને પ્રતિબિંબનાં રૂપ પરિમાણાદિકને વ્યાવહારિક માનવાથી અલ્પ પરિમાણવાળા દર્પણમાં મહાપરિમાણવાળાં અનેક પ્રતિબિંબોની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ. પણ પ્રતિબિંબનું મિથ્યાત્વ માનવામાં તો, શરીર મધ્યે સંકુચિત દેશમાં સ્વપ્નના મિથ્યા હસ્તી આદિકની ઉત્પત્તિ હોવાથી, દોષનો સંભવ નથી. એમજ પ્રતિબિંબને વ્યાવહારિક દ્રવ્ય કહેતાં, એકવિધરૂપવાળા દર્પણમાં દર્પણના સમાનરૂપવાળા પ્રતિબિંબનીજ ઉત્પત્તિ થવી જોઇએ; પણ અનેકવિધરૂપવાળાં અનેક પ્રતિબિંબોની એક દર્પણને વિષે ઉત્પત્તિ થાય છે; એકરૂપવાળા ઉપાદાનથી અનેકવિધરૂપવાળી અનેક ઉપાદેયની ઉત્પત્તિ થઇ શકે નહિ; વળી દર્પણની મધ્ય કે દર્પણની અતિસમીપ કોઇ અન્ય પદાર્થ પ્રતીત થતો

નથી કે જેથી અનેકવિધરૂપવાળા પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ સંભવે; માટે પ્રતિબિંબને વ્યાવહારિક દ્રવ્યરૂપ કહેવું સંભવતું નથી. કિંવા દર્પણની અતિસમીપ કોઇ અન્ય પ્રતિબિંબનું ઉપાદાન દેખાતું નથી; દર્પણનેજ ઉપાદાન માનવું પડશે, તે પણ સંભવતું નથી; કેમકે સઘન અવયવસહિત, પૂર્વની પેઠે, અવિકારી પ્રતીત થતાં, દર્પણને વિષે, ઉંચા નીચા દાઢી નાસિકા આદિક અનેકવિધ અવયવવાળા દ્રવ્યાંતરરૂપ પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ કહેવી એ સર્વથા યુક્તિહીન છે. માટે બિંબથી પૃથક્ વ્યાવહારિક દ્રવ્યરૂપે પ્રતિબિંબને માનવાનો વાદ પણ, છાયાવાદની પેઠે, અસંભવ છે.

૨૧૮

ઉભયે પક્ષમાં અજ્ઞાનની ઉપાદાનતા.

આ રીતે સંનિહિત દર્પણાદિકથી મુખાદિક અધિષ્ઠાનને વિષે પ્રતિબિંબત્વાદિક અનિર્વચનીય ધર્મ ઉપજે છે; અથવા સંનિહિત મુખાદિકથી દર્પણાદિક અધિષ્ઠાનને વિષે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબ ઉપજે છે. આ ઉભયે પક્ષ યુક્તિસહિત છે; એટલે અનિર્વચનીય ધર્મનું કે અનિર્વચનીય પ્રતિબિંબનું ઉપાદાનકારણ કહેવું જોઇએ.

૨૧૯

મૂલાજ્ઞાન તૂલાજ્ઞાન વિષે શંકા.

આમાં પણ જગતનું સાધારણ કારણ જે મૂલાજ્ઞાન તેજ પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મનું તથા પ્રતિબિંબધર્મીનું ઉપાદાનકારણ છે એમ કહો તો, આકાશાદિકની પેઠે, મૂલાજ્ઞાનનાં કાર્ય હોવાથી પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મ વા ધર્મી પ્રતિબિંબ તે પણ સત્ય થવાં જોઇએ. અને તેમને તો, ઉક્ત પ્રકારે, અનિર્વચનીય માનેલાં છે; એટલે મૂલાજ્ઞાનને અનિર્વચનીયની ઉપાદાનતા સંભવતી નથી. તેમજ વિવરણકારના મતમાં મુખાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મનું ઉપાદાન માને, અને વિદ્યારણ્યસ્વામી આદિના મતમાં દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને પ્રતિબિંબનું ઉપાદાન માને, તો અવસ્થા અજ્ઞાનનાં કાર્ય અનિર્વચનીય હોવાથી, સત્ય તો યદ્યપિ નહિ ઠરે, તથાપિ, અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અનિર્વચનીયની નિવૃત્તિ હોવી જોઇએ; પ્રતિબિંબાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન, ઉક્ત રીતે, મુખાવચ્છિન્નચેતન અથવા દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતન છે, મુખનું જ્ઞાન કે દર્પણનું જ્ઞાન તેજ અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન છે, પરંતુ તે જ્ઞાનથી ઉત્તર કાલને વિષે પણ પ્રતિબિંબની પ્રતીતિ તો સર્વને અનુભવસિદ્ધ છે; એટલે મુખાવચ્છિન્ન ચેતનનું અથવા દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનનું આવરણ કરનાર જે અવસ્થાઅજ્ઞાન તે પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન થઈ શકતું નથી.

૨૨૦

ઉક્તશંકાનું કોઇ ગ્રંથની રીતિથી સમાધાન.

આ સ્થાને કોઇ ગ્રંથકાર આ રીતે સમાધાન કરે છે. યદ્યપિ શુક્તિરજતાદિક અધ્યા-સમાં અધિષ્ઠાનના વિશેષજ્ઞાનથી આવરણશક્તિ અને વિક્ષેપશક્તિ એવા અજ્ઞાનના ઉભયે અંશોની નિવૃત્તિ સંભવે છે, તથાપિ, અનુભવને વિચારતાં એમ જણાય છે કે, પ્રતિબિંબા-ધ્યાસના અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી પણ અજ્ઞાનની કેવલ આવરણશક્તિનીજ નિવૃત્તિ થાય છે; કારણ કે અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી આવરણશક્તિરૂપ અજ્ઞાનાંશ નિવૃત્ત થયે છતે પણ પ્રતિબિંબાદિક તથા તેમના કારણરૂપ વિક્ષેપનો હેતુ જે અજ્ઞાનાંશ તે રહેલાં હોવાથી, અધિષ્ઠાનજ્ઞાનના સમકાલને વિષે પણ પ્રતિબિંબાદિક પ્રતીત થાય છે. માટે ઉપાધ્યવચ્છિન્ન ચૈતન્યસ્થ અજ્ઞાનનું કાર્ય પ્રતિબિંબાધ્યાસ છે એવો પક્ષ સંભવી શકે છે.

૨૨૧

ઉક્તશંકાનું અન્ય ગ્રંથકારોની રીતિથી સમાધાન.

અન્ય ગ્રંથકારોનું મત આ પ્રમાણે છે. દર્પણાદિકનું ઉપાદાન જે મૂલાજ્ઞાન તેજ પ્ર-તિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન છે, એટલે દર્પણાદિકનું જ્ઞાન થયા છતાં પણ પ્રતિબિંબની પ્રતીતિ થાય છે. બ્રહ્મના જ્ઞાનથી, બ્રહ્મચૈતન્યના આવરક અજ્ઞાનની અને તેના કાર્યની નિવૃત્તિ થાય છે; દર્પણાદિકના જ્ઞાનથી દર્પણાદિકઅવચ્છિન્ન ચૈતન્યના આવરક અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થયા છતાં પણ, બ્રહ્મસ્વરૂપનું આવરક જે અજ્ઞાન તેની નિવૃત્તિ થતી નથી. બ્રહ્મસ્વરૂપનું આચ્છાદક જે અજ્ઞાન તેને મૂલાજ્ઞાન કહે છે, ઉપાધિઅવચ્છિન્ન ચૈતન્યના આવરક અજ્ઞાનને અવસ્થા-અજ્ઞાન અથવા તૂલાજ્ઞાન કહે છે. મૂલાજ્ઞાનથી તૂલાજ્ઞાન ભિન્ન છે કે નથી તે વિચાર આ-ગળ કરવામાં આવશે.

૨૨૨

મૂલાજ્ઞાન તૂલાજ્ઞાન વિષે કાંઈક વિચાર.

મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન માનીએ તો દર્પણાદિકની પેઠે, પ્રતિબિંબા-દિક પણ વ્યાવહારિક થવાં જોઈએ; અને વાસ્તવિક રીતે તો, બ્રહ્મજ્ઞાન વિનાજ પ્રતિબિં-બાદિક ધર્મ તથા પ્રતિબિંબ તેમને વિષે મિથ્યાત્વબુદ્ધિ થઇ જાય છે એટલે તે સર્વ પ્રા-તિભાસિક છે; એટલે મૂલાજ્ઞાનને જો ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો તેની પ્રાતિ-ભાસિકતા રહે નહિ. આમ છે તથાપિ બ્રહ્મજ્ઞાનથી તેની નિવૃત્તિ સાધારણ છે. એવા બ્રહ્મજ્ઞાનનિવર્તનીય અજ્ઞાનનું કાર્ય વ્યાવહારિક છે, અને બ્રહ્મજ્ઞાન વિના નિવર્તનીય અજ્ઞાનનું કાર્ય પ્રાતિભાસિક છે, એમ વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિકનું સ્વરૂપ માનતાં ઉક્ત શંકા સંભવે છે; અને કેવલ અજ્ઞાનજન્ય તે વ્યાવહારિક તથા અજ્ઞાનનિમિત્તદોષજન્ય તે પ્રાતિભાસિક

એમ વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિકનું સ્વરૂપ માનતાં ઉક્તશંકા સંભવતી નથી. કારણ કે દર્પણાદિક ઉપાધિથી મુખાદિકનો સંબંધ થતાં, બ્રહ્મચેતનસ્થ મૂલાજ્ઞાનનો પ્રતિબિંબત્વાદિક ધર્મરૂપે કે પ્રતિબિંબાદિક ધર્મીરૂપે, પરિણામ થાય છે, અને ઉભયે પક્ષમાં અધિષ્ઠાન તો બ્રહ્મચેતનજ રહે છે.

૨૨૩
અધિષ્ઠાનભેદ.

અને જે અધિષ્ઠાનભેદ તે તો આભાસવાદ તથા પ્રતિબિંબવાદમાં ધર્મી અથવા ધર્મના અધ્યાસની ઉત્પત્તિનું ઉપાદાન તૂલાજ્ઞાનને માનવાથી થાય છે. પૂર્વે કહ્યું છે કે વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતાનુસાર પ્રતિબિંબની ઉત્પત્તિ માનતાં, દર્પણાદિકઅવચ્છિન્ન ચેતન અધિષ્ઠાન છે અને દર્પણાદિકઅવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાન ઉપાદાન છે, તેમ વિવરણકારના મતાનુસાર પ્રતિબિંબત્વાદિકધર્મની ઉત્પત્તિ માનતાં બિંબાવચ્છિન્નચેતન અધિષ્ઠાન છે, અને બિંબાવચ્છિન્નચેતનસ્થ અજ્ઞાન ઉપાદાન છે; એ પ્રકારે ધર્મ્યધ્યાસપક્ષ અને ધર્માધ્યાસપક્ષમાં અધિષ્ઠાન તથા ઉપાદાનનો ભેદ છે, તે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીને કહેલો છે.

૨૨૪
મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા.

મૂલાજ્ઞાનને ઉપાદાન માનતાં ઉભય મત વચ્ચે અધિષ્ઠાનનો ભેદ સંભવે નહિ; અને માનવી પણ જોઈએ મૂલાજ્ઞાનનીજ ઉપાદાનતા, કેમકે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો દર્પણાદિકના જ્ઞાનથી વા મુખાદિકના જ્ઞાનથી અજ્ઞાનના આવરણશક્તિરૂપ અંશની નિવૃત્તિ થતાં પણ, વિક્ષેપશક્તિ અંશની સ્થિતિ માનવી પડે, અને અધિષ્ઠાનથી પણ બ્રહ્મસ્વરૂપાવરક મૂલાજ્ઞાનજ નાશ પામે. એજ રીતે શુક્તિઆદિકના જ્ઞાનથી, શુક્ત્યાદ્યવચ્છિન્ન ચેતનનો આવરક જે તૂલાજ્ઞાનાંશ તેનોજ નાશ થશે; વ્યાવહારિક તેમ પ્રાતિભાસિક વિક્ષેપનો સદ્‌ભાવ રહેશે, અને સર્વ સંસારનો અનુચ્છેદ પ્રાપ્ત થશે. એટલે આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થતાં વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહે એમ કહેવું સંભવતું નથી.

૨૨૫
તૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનનારનું મત.

જે વાદી તૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માને છે તેનું મત એમ છે કે આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થતાં વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશ શેષ રહે એ સ્વાભાવિક નથી;

વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક હોય ત્યાંજ વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશ રહે છે. તત્ત્વજ્ઞાનથી આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થતાં પણ વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક પ્રારબ્ધકર્મ રહે તો એટલો કાળ વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશ ભેગ રહે; પ્રારબ્ધરૂપ પ્રતિબંધકનો અભાવ થતાં તે અજ્ઞાનાંશની પણ નિવૃત્તિ થાય. પરંતુ એટલો ભેદ કે આવરક અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ તો મહાવાક્યજન્ય એવી અન્તઃકરણની પ્રમારૂપ જે વૃત્તિ તેથી થાય છે; અને પ્રારબ્ધકર્મથી કેટલાંએ વર્ષ જીવાય ત્યાં સુધી તેની જે વૃત્તિ રહે છે, તેમ વિક્ષેપનિવૃત્તિને અર્થે, મરણથી અવ્યવહિત એવા પૂર્વકાળને વિષે મહાવાક્યાર્થનું વિદ્વાનને ચિંતન નથી, ને તે વિચાર મરણ કે મૂર્છાને સમયે સંભવતો પણ નથી, એટલે વિક્ષેપશક્તિના નાશનો હેતુ તત્ત્વજ્ઞાનના સંસ્કારસહિત ચેતન છે, અને આવરણશક્તિના નાશનો હેતુ તત્ત્વજ્ઞાન છે એમ નિર્ણય થાય છે. જેમ મૂલાજ્ઞાનની વિક્ષેપશક્તિ-નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક પ્રારબ્ધકર્મ છે, તેમ પ્રતિબિમ્બાધ્યાસમાં પણ વિક્ષેપશક્તિની નિવૃત્તિનો પ્રતિબંધક, મુખાદિક બિમ્બ સાથે દર્પણાદિક ઉપાધિનો જે સંબંધ છે તે છે. તે હોય ત્યાં સુધી આવરણશક્તિની નિવૃત્તિ થતાં પણ, પ્રતિબિમ્બાદિક વિક્ષેપની નિવૃત્તિ થતી નથી. તેમ અને ઉપાધિનો સંબંધરૂપ પ્રતિબંધકની નિવૃત્તિ થતાં વિક્ષેપની નિવૃત્તિ સંભવે છે. શિરચ્છેદાદિક અધ્યાસ હોય ત્યાં આવરણના નાશ પછી વિક્ષેપની નિવૃત્તિના પ્રતિબંધકનો અભાવ છે એટલે વિક્ષેપ શેષ રહેતો નથી. આ પ્રકારે પ્રતિબંધકાભાવસહિત અધિષ્ઠાનજ્ઞાન વિક્ષેપનિવૃત્તિનું હેતુ હોવાથી, તથા મોક્ષકાળને વિષે પ્રારબ્ધરૂપ પ્રતિબંધકનો અભાવ હોવાથી સંસારની ઉપલબ્ધિ સંભવતી નથી, એટલે આવરણશક્તિનો નાશ થયા પછી પણ વિક્ષેપશક્તિનો સદ્ભાવ માનતાં દોષ હોવાનો અવકાશ નથી, અને અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિમ્બાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનવી ઉચિત છે.

૨૨૬

ઉક્તમતનિષેધ અને મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા.

અવસ્થાઅજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનવી ઉચિત છે એવું જે મત તે પણ અયુક્ત છે. દેવદત્તના મુખનો તેમ દર્પણાદિક ઉપાધિનો બ્રહ્મદત્તને યથાર્થ સાક્ષાત્કાર થાય, તે પછી કોઈ કાળે પણ, દેવદત્તમુખનો દર્પણ સાથે સંબંધ થતાં, બ્રહ્મદત્તને, દેવદત્તના મુખથી, પ્રતિબિમ્બાદિક ધર્મોનો અધ્યાસ વિવરણના મતાનુસાર થાય છે; પણ તે રીતે વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં દેવદત્તમુખના પ્રતિબિમ્બનો અધ્યાસ દર્પણમાં થાય છે તે ન થવો જોઈએ. કારણ કે ઉક્ત અધ્યાસની નિવૃત્તિમાં બિમ્બરૂપ ઉપાધિનો સંબંધ તેજ પ્રતિબંધક છે, મુખ અથવા દર્પણરૂપ અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનકાળને વિષે, તે પ્રતિબંધકનો અભાવ હોવાથી અધિષ્ઠાન પ્રતિબંધકાભાવસહિત છે. વિવરણાચાર્યના મતમાં, 'દેવદત્તના મુખને વિષે દર્પણસ્થત્વ પ્રત્યઙ્મુખત્વ આદિક નથી' એવું જ્ઞાન અધ્યાસવિરોધી છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતમાં, 'દર્પણને વિષે દેવદત્તનું મુખ નથી' એવું જ્ઞાન ઉક્ત અધ્યાસનું વિરોધી છે. ઉભયે મતમાં, એ રીતે, 'દેવદત્તના મુખને વિષે દર્પણસ્થત્વ પ્રત્યઙ્મુખત્વ છે,' 'દર્પણને વિષે દેવદત્તનું મુખ છે' એ પ્રકારે અધ્યાસના આકારનો ભેદ છે. તેના હેતુરૂપ વિક્ષેપશક્તિ-

શિષ્ટ જે અજ્ઞાનાંશ તેની પણ નિવૃત્તિ થઈ છે. એટલે ઉપાદાનના અભાવથી, ઉક્તસ્થલે, દેવદત્તને દેવદત્તમુખનો પ્રતિબિંબભ્રમ ન થવો જોઈએ. અને બ્રહ્મચેતનસ્થ મૂલાજ્ઞાનનેજ પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો ઉક્ત ઉદાહરણને વિષે દેવદત્તના મુખનું તેમ દર્પણનું જ્ઞાન થતાં પણ, બ્રહ્મરૂપ અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનના અભાવથી, અને ઉપાદાનના સદ્ભાવથી, ઉક્ત અધ્યાસ સંભવે છે; માટે મૂલાજ્ઞાનજ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન છે એ પક્ષજ સારો છે.

૨૨૭

મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા ઉપર શંકા.

પરંતુ આ પક્ષમાં આવી શંકા થાય છે. બ્રહ્મચેતનસ્થ મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં તો બ્રહ્મજ્ઞાન વિના પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થવી જોઈએ નહિ; કારણ કે અધિષ્ઠાનના યથાર્થજ્ઞાનથીજ અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા ભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. પ્રતિબિંબાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન, આ પક્ષને વિષે, બ્રહ્મચેતન છે, દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતન કે મુખાવચ્છિન્ન ચેતન અધિષ્ઠાન નથી. મુખદર્પણાદિજ્ઞાનથી મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માનીએ તો ઉપાદાનના નાશથી મુખદર્પણાદિક વ્યાવહારિક પદાર્થોનો પણ અભાવ થવો જોઈએ. માટે મૂલાજ્ઞાનને ઉપાદાન માનતાં, મુખાદિકથી બિંબરૂપાધિનો વિયોગ હોય તે કાલે પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે નહિ.

૨૨૮

ઉક્તશંકાનું સમાધાન.

આ શંકાનું આવું સમાધાન છે. આવરણશક્તિ અને વિક્ષેપશક્તિ એવા ભેદથી અજ્ઞાન એ અંશવાળું છે; પ્રતિબંધકરહિત અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી, અશેષ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. પ્રારબ્ધકર્મ પ્રતિબંધક હોય તો બ્રહ્મરૂપ અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન થતાં પણ, વિક્ષેપહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થાય નહિ; અને ઘટાદિક અનાત્મપદાર્થગોચર જ્ઞાન થાય તેનાથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ તો થાય નહિ પણ જેટલો કાલ ઘટાદિકનું સ્ફુરણ રહે તેટલો કાલ, અંધકારથી આવૃત્ત ગૃહના એકદેશને વિષે પ્રભાના પ્રકાશથી અંધકારનો સંકોચ થાય તેમ, અજ્ઞાનજન્ય આવરણનો સંકોચ થાય. તેમજ મુખદર્પણાદિકના સાક્ષાત્કારથી, બ્રહ્મનું આચ્છાદક મૂલાજ્ઞાન તેની નિવૃત્તિ તો યદ્યપિ થાય નહિ તથાપિ અજ્ઞાનજન્ય પ્રતિબિંબાધ્યાસરૂપ વિક્ષેપનો, મુખદર્પણાદિજ્ઞાને કરીને, ઉપાદાનને વિષે વિલય થવા રૂપ સંકોચ થાય છે. ઉપાદાનને વિષે વિલય તેનેજ કાર્યની સૂક્ષ્મ અવસ્થા કહે છે. આ રીતે, અધિષ્ઠાનજ્ઞાનના અભાવથી કરીને અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ન હોવાથી પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ થવા રૂપ નિવૃત્તિ તો યદ્યપિ સંભવતી નથી, તથાપિ મુખદર્પણાદિકના જ્ઞાનથી, પ્રતિબંધકનો અભાવ થતાં, કાર્યનો ઉપાદાનને વિષે વિલય થવા રૂપ નિવૃત્તિ સંભવે છે.

૨૨૯

એકદેશીની રીતિઅનુસાર બાધલક્ષણ.

આ પ્રકારે, અંતઃકરણમાં, પ્રતિબિંબનો બાધ થતો નથી, એમ કેટલાક એકદેશી માને છે એ મતમાં અભાવનિશ્ચયને બાધ કહેતા નથી, કેમકે 'મુખને વિષે દર્પણસ્થત્વ નથી,' 'દર્પણને વિષે મુખ નથી' એવો, વિચારરૂપ અને વિદ્વાનના અનુભવ હોવાથી, ઉભયવિધ અધ્યાસનો અભાવનિશ્ચય સર્વ અવિદ્વાનને પણ અનુભવસિદ્ધ છે. અંતઃકરણમાં તેનો અભાવ કહેવો સંભવે નહિ. માટે, અજ્ઞાન વિના પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ માને તેના મતમાં કેવલ અધિષ્ઠાનશેષ તેજ બાધ કહેવાય છે. પ્રતિબિંબાધ્યાસનો અભાવનિશ્ચય, એજ રીતિએ, થયા છતાં પણ, અંતઃકરણમાં અજ્ઞાનની સત્તા હોવાથી, કેવલ અધિષ્ઠાનશેષ નથી, પણ અજ્ઞાનવિશિષ્ટ અધિષ્ઠાન છે. આ રીતે પ્રતિબંધરહિત મુખદર્પણાદિના સાક્ષાત્કારથી, અધિષ્ઠાનજ્ઞાન વિના બાધરૂપ અજ્ઞાનનિવૃત્તિનો અભાવ થયા છતાં પણ, પોતાના ઉપાદાનને વિષે વિલયરૂપ, કાર્યનો સંકોચ થાય છે. ઉપાદાનરૂપે કાર્યની સ્થિતિ તેનેજ સૂક્ષ્માવસ્થા કહે છે. ઇત્યાદિ.

૨૩૦

બાધલક્ષણ અને પ્રતિબિંબાધ્યાસબાધ.

બહુ એક ગ્રંથકારોના મતમાં, અજ્ઞાન વિના, મૂલાજ્ઞાનના નાશ વિના પણ, મૂલાજ્ઞાનજન્ય પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ થાય છે. તેમનો અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે. મિથ્યાત્વનિશ્ચય અથવા અભાવનિશ્ચય તે બાધ કહેવાય છે એવો સર્વ ગ્રંથોનો નિષ્કર્ષ છે. જ્યાં સ્થાને મિથ્યાત્વનિશ્ચય પણ અભાવનિશ્ચય હોઈ શકે ને ત્યાં અધિષ્ઠાનમાત્ર શેષ રહે છે, અજ્ઞાન શેષ રહેતું નથી. આવા અભિપ્રાયથી કોઈ ગ્રંથકારે અધિષ્ઠાનમાત્ર શેષ રહે તે બાધ એવું બાધસ્વરૂપ કહ્યું છે. પણ અધિષ્ઠાનમાત્રનો શેષ તે બાધનું લક્ષણ નથી; જો બાધનું એજ લક્ષણ હોય તો સ્ફટિકને વિષે લૌહિત્યભ્રમ આદિ સોપાધિક અધ્યાસ થાય, ત્યાં અધિષ્ઠાનજ્ઞાનના ઉત્તરકાલને વિષે પણ જપાકુસુમ તથા સ્ફટિકના પરસ્પરસંબંધરૂપ પ્રતિબંધક હોવાથી, લૌહિત્યઅધ્યાસની નિવૃત્તિ થતી નથી. એમજ વિદ્વાનને પ્રારબ્ધકર્મ પ્રતિબંધક હોય ત્યાં સુધી શરીરાદિની નિવૃત્તિ થતી નથી; એટલે કે ઉભયે સ્થાને અધિષ્ઠાન અજ્ઞાનકાર્યવિશિષ્ટ હોવાથી, કેવલ અધિષ્ઠાનશેષ તે બાધ એમ કહેવાતું નથી. સ્ફટિકાદિના સાક્ષાત્કારથી, લૌહિત્યઅધ્યાસનો બાધ થાય છે, બ્રહ્મસાક્ષાત્કારથી જીવન્મુક્ત વિદ્વાનને સંસારનો બાધ થાય છે. આ રીતે વિક્ષેપસહિત અધિષ્ઠાનને બાધ માનવામાં સર્વ ગ્રંથકારોનુ મત છે અને અધ્યસ્ત પદાર્થને વિષે મિથ્યાત્વનિશ્ચય અથવા તે પદાર્થનો અભાવનિશ્ચય તેજ બાધસ્વરૂપ થાય છે. અને પ્રતિબંધરહિત મુખદર્પણાદિના જ્ઞાનથી મુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વાદિ ધર્મોના તથા દર્પણને વિષે પ્રતિબિંબાદિ ધર્મોના મિથ્યાત્વનો નિશ્ચય

થાય છે, તેમ અભાવનિશ્ચય થાય છે; એટલે મૂલાજ્ઞાન વિના પ્રતિબિંબાધ્યાસનો બાધ થતો નથી, એવું કથન અયુક્ત છે.

૨૩૧

મુખદર્પણાદિક અધિષ્ઠાનજ્ઞાનની હેતુતા.

જેમ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી, અધ્યાસની બાધરૂપ નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ મુખદર્પણાદિકના અપરોક્ષજ્ઞાનથી પણ, પ્રતિબંધકરહિત કાળને વિષે, પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ અનુભવસિદ્ધ છે. માટે પ્રતિબંધકાભાવસહિત મુખદર્પણાદિજ્ઞાન પણ, અધિષ્ઠાનની પેઠે, અધ્યાસનિવૃત્તિનું હેતુ છે. આ રીતે માનવું યોગ્ય છે. તેમ મુખદર્પણાદિ જ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસનિવૃત્તિની કારણતા સંભવે પણ છે. કેમકે સમાનવિષયક જ્ઞાન સાથે અજ્ઞાનનો વિરોધ છે, ભિન્નવિષયક જ્ઞાન અજ્ઞાનનો વિરોધ નથી, એટલે મુખદર્પણાદિકજ્ઞાનનો મુખદર્પણાવચ્છિન્નચેતનસ્થ અવસ્થાઅજ્ઞાન સાથેજ વિરોધ છે. બ્રહ્માત્મગોચર મૂલાજ્ઞાન સાથે બ્રહ્મજ્ઞાન વિના અન્ય જ્ઞાનનો વિરોધ નથી. આમ છે એટલે બ્રહ્મજ્ઞાનવિરોધી મૂલાજ્ઞાન સાથે દર્પણાદિક જ્ઞાનનો વિરોધ ન હોવાથી, પ્રતિબિંબાધ્યાસના ઉપાદાનરૂપ મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ તો યદ્યપિ થશે નહિ તથાપિ અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના પણ વિરોધી જ્ઞાનથી પૂર્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય એ અનુભવસિદ્ધ છે.

૨૩૨

મુખદર્પણાદિકના જ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની નાશકતા.

જ્યાં રજ્જુના અજ્ઞાનથી, સર્પભ્રમ પછી દંડભ્રમ થાય, ત્યાં દંડજ્ઞાનથી, સર્પના ઉપાદાન રૂપ અવસ્થાઅજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી, કેમકે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનના તત્વજ્ઞાનથીજ થાય છે. આમ છે એટલે રજ્જુજ્ઞાન વિના રજ્જુચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ સંભવે નહિ; ને દંડભ્રમથીજ રજ્જુચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ સંભવે તો ઉપાદાનના અભાવને લીધે, દંડઅધ્યાસનું સ્વરૂપજ સિદ્ધ થશે નહિ. માટે દંડજ્ઞાનથી, અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ વિના જેમ સર્પાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે, તેમ 'મુખને વિષે પ્રતિબિંબત્વ નથી, દર્પણને વિષે મુખ નથી' એ પ્રકારે મુખ અને દર્પણનું જ્ઞાન પ્રતિબિંબાધ્યાસનું વિરોધી હોવાથી, તે જ્ઞાને કરીને પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે; પ્રતિબિંબાધ્યાસના ઉપાદાનભૂત મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ ઉક્ત જ્ઞાનથી સંભવતી નથી. જો ઉક્તજ્ઞાનથી મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કહીએ તો મૂલાજ્ઞાનનાં કાર્ય મુખદર્પણાદિક વ્યાવહારિક પદાર્થ પણ નષ્ટ થવાં જોઇએ. માટે મુખદર્પણાદિ જ્ઞાનને, વિરોધી વિષયક હોવાને લીધે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના પણ, પ્રતિબિંબાધ્યાસની નાશકતા છે. ભાવ અને અભાવનો પરસ્પર વિરોધ હોય છે, એટલે તેમનાં જ્ઞાન પણ પરસ્પર વિરોધી હોય છે. જ્યાં સ્થાણુને વિષે, સ્થાણુત્વજ્ઞાનના ઉત્તરક્ષણને વિષે, પુરુ-

ભ્રમ થાય, ત્યાં 'સ્થાણુત્વ નથી' એવા વિરોધી ભ્રમજ્ઞાનથી, પૂર્વના પ્રમાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. ઘટવાળા ભૂતલને વિષે ઘટાભાવરૂપ ભ્રમજ્ઞાનના ઉત્તરક્ષણને વિષે, ઘટ સાથે ઇંદ્રિયનો સંયોગ થતાં 'ભૂતલ ઘટવાળું છે' એવા વિરોધિ પ્રમાજ્ઞાનથી, પૂર્વના ભ્રમજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્યાં રજ્જુને વિષે સર્પભ્રમ થવાના ઉત્તરક્ષણને વિષે દંડભ્રમ થાય ત્યાં દંડભ્રમથી સર્પભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. આ પ્રકારે કદી ભ્રમજ્ઞાનથી પ્રમાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ, કદી પ્રમાજ્ઞાનથી ભ્રમજ્ઞાનની નિવૃત્તિ, કદી ભ્રમજ્ઞાનથી ભ્રમજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્યાં ભ્રમથી પ્રમાની નિવૃત્તિ તેમ ભ્રમથી ભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે, ત્યાં ભ્રમના ઉપાદાનરૂપ અજ્ઞાનના સદ્ભાવને વિષે જ પૂર્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્યાં પ્રમાજ્ઞાનથી ભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે ત્યાં, અધિષ્ઠાનનું યથાર્થ જ્ઞાન પ્રમા હોવાથી, અજ્ઞાનસહિત ભ્રમની નિવૃત્તિ થાય છે. આ પ્રકારે અધિષ્ઠાન-જ્ઞાન વિના, મૂલાજ્ઞાનની નિવૃત્તિ વિના પણ, મુખદર્પણાદિજ્ઞાનથી પ્રતિબિમ્બાધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે છે.

વિરોધિજ્ઞાનથી પૂર્વજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે એવો નિયમ છે; અધિષ્ઠાનના યથાર્થ જ્ઞાનથી જ પૂર્વભ્રમની નિવૃત્તિ થાય એવો નિયમ નથી; અને અધિષ્ઠાનના યથાર્થજ્ઞાન વિના અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થતી નથી. આમ છે એટલે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કેવલ અધિષ્ઠાનની વિષય પ્રમાથી થાય છે એવો નિયમ નીકળે છે. વિવરણકારના મતાનુસાર 'મુખને વિષે પ્રતિબિમ્બત્વ દર્પણસ્થત્વ પ્રત્યઙ્મુખત્વ' એવો અધ્યાસ થાય છે, તેનું વિરોધી 'મુખને વિષે પ્રતિબિમ્બત્વાદિ નથી;' એ જ્ઞાન છે. વિદ્યારણ્યસ્વામીના મતાનુસાર 'દર્પણને વિષે મુખ' એવો અધ્યાસ થાય છે, 'દર્પણને વિષે મુખ નથી,' એ જ્ઞાન તેનું વિરોધી છે. નવીન મતમાં પણ ભાવ અભાવનો પરસ્પર વિરોધ માનીને તેમના જ્ઞાનનો પણ, તેમના વિષયના વિરોધને લઈને, વિરોધ માન્યો છે. આ પ્રકારે મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિમ્બાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં, બિમ્બોપાધિના સંનિધાનરૂપ પ્રતિબંધકરહિત કાલને વિષે, મુખદર્પણાદિ જ્ઞાનથી, અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ વિના પણ, ઉક્ત અધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે છે.

૨૩૩

પદ્મપાદાચાર્યનું મત.

પરંતુ આ પક્ષને વિષે આવી શંકા થાય છે. શારીરક ભાષ્યની ટીકા પંચપાદિકા નામે પદ્મપાદાચાર્યે કરેલી છે. તે પદ્મપાદાચાર્યને ભાષ્યકારના વચનથી સર્વજ્ઞતા થઈ છે. એવા સર્વજ્ઞનું વચન પંચપાદિકાને વિષે આવું છે—જ્યાં સર્પભ્રમાદિ ભ્રમ થાય ત્યાં રજ્જુઆદિના જ્ઞાનથી સર્પભ્રમાદિ ઉપાદાન અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે; અને અજ્ઞાનની નિવૃત્તિથી સર્પભ્રમાદિ અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે. રજ્જુશુક્તિ આદિના જ્ઞાનને, સર્પભ્રમાદિની નિવૃત્તિનું સાક્ષાત્કારણ માનીએ તો, ઉપાદાનના નાશથી કાર્યનો નાશ થાય છે એ નિયમની હાનિ થશે. અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અજ્ઞાનનો નાશ થાય છે, અજ્ઞાનનાશથી અધ્યાસનો

નાશ થાય છે; એમ માનીએ તો ઉક્ત નિયમનો વ્યભિચાર થતો નથી. યદ્યપિ અધકારની પેઠે અજ્ઞાન પણ ભાવરૂપ છે, તથાપિ અજ્ઞાન અનાદિ હોવાથી કાર્ય નથી, એટલે અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ તો અધિષ્ઠાનના જ્ઞાનથી પણ સંભવે છે, પરંતુ ભાવકાર્ય જે સર્પાદિક અધ્યાસ તેની નિવૃત્તિ ઉપાદાનના નાશ વિના થતી નથી. ઘટધ્વંસની પણ નિવૃત્તિ વેદાંતમતમાં સંભવે છે, અને અભાવપદાર્થનું ઉપાદાન કારણ હોઇ શકતું નથી, એટલે ઉપાદાનના નાશ વિના પણ ઘટધ્વંસરૂપ કાર્યનો નાશ થાય છે; પણ ઘટધ્વંસ ભાવ નથી, એટલે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશની હેતુતા સાચવવા માટે પંચપાદિકામાં, અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા અધિષ્ઠાનજ્ઞાનને, અધ્યાસનિવૃત્તિની હેતુતા કહેલી છે. અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના, અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ સાક્ષાત્ થાય એનો નિષેધ છે. મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં, ઉક્ત રીતે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના પણ, પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ માનવી પડે છે, જેથી પંચપાદિકાવચન સાથે વિરોધ આવશે. અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં વિરોધ નહિ આવે, કેમકે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા કહે તેના મતમાં, વિવરણકારની રીતિ અનુસાર, મુખાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને ધર્માધ્યાસની ઉપાદાનતા સિદ્ધ થાય છે. વિવરણકારની રીતિથી, દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનને ધર્મીઅધ્યાસની હેતુતા સિદ્ધ થાય છે. અને પ્રતિબંધકરહિત કાલને વિષે, મુખ જ્ઞાનથી વા દર્પણજ્ઞાનથી તે તે અજ્ઞાનની ક્રમે કરીને નિવૃત્તિ થાય છે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે. આમ છે એટલે અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનવી પંચપાદિકાવચનથી અનુકૂલ છે; મૂલાજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા કહેવી પંચપાદિકાવચનથી વિરુદ્ધ છે. આ પ્રકારે ઉક્ત અધ્યાસની હેતુતા અવસ્થાઅજ્ઞાનને માનીએ તો તેનો પૂર્વપક્ષ આ પ્રકારે છે.

૨૩૪

ઉક્તશંકાનું સમાધાન.

પરંતુ અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની હેતુતા માનતાં પણ પંચપાદિકાવચન સાથેના વિરોધનો પરિહાર થતો નથી. જુઓ. જ્યાં દર્પણસંબંધરહિત દેવદત્તમુખનો વા દેવદત્તમુખવિયુક્ત દર્પણનો યજ્ઞદત્તને સાક્ષાત્કાર થાય, અને પછી દેવદત્તમુખનો દર્પણ સાથે સંબંધ થાય, ત્યાં પણ પ્રતિબિંબાધ્યાસ થાય છે. મૂલાજ્ઞાનની ઉપાદાનતા માનીએ તો મુખદર્પણાદિક સાક્ષાત્કારથી તેની નિવૃત્તિ થાય નહિ, અને મુખજ્ઞાનથી મુખાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનની તેમ દર્પણજ્ઞાનથી દર્પણાવચ્છિન્ન ચેતનસ્થ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ અવશ્ય થાય છે. મુખદર્પણસાક્ષાત્કારના ઉત્તરકાલને વિષે પણ મુખદર્પણના સંનિધાનથી પ્રતિબિંબાધ્યાસ થાય છે. આમ છે એટલે મુખદર્પણસાક્ષાત્કારથી અવસ્થાઅજ્ઞાનના આવરણશક્તિવિશિષ્ટ અજ્ઞાનાંશનો નાશ ન થવાથી વિક્ષેપરૂપે કરીને જ્ઞાનઅધિષ્ઠાનને વિષે પણ અધ્યાસ સંભવે છે. ત્યાં દર્પણ અને મુખનો પરસ્પર વિયોગ થતાં પ્રતિબંધકાભાવસહિત અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી

અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ કહેવી અવસ્થાઅજ્ઞાનવાદીને પણ સંભવતી નથી; માત્ર જ્ઞાનથીજ સાક્ષાત્ અધ્યાસની નિવૃત્તિ કહેવીજ સંભવે છે; કેમકે રજ્જુજ્ઞાનથી શુક્તિના અજ્ઞાનનો નાશ થતો નથી, અર્થાત્ જ્ઞાનથી અજ્ઞાનમાત્રનો નાશ થતો નથી, કેવલ સમવિષયક અજ્ઞાનનો જ્ઞાનથી નાશ થાય છે. જ્ઞાનથી જેનો પ્રકાશ થાય તે જ્ઞાનનો વિષય કહેવાય, અજ્ઞાનથી આવૃત હોય તે અજ્ઞાનનો વિષય કહેવાય. મહાવાક્યને અધ્યાસના પૂર્વકાલને વિષે થયેલો જે સુખદર્પણનો સાક્ષાત્કાર તેનાથી આવરણનો નાશ થવાને લીધે, અજ્ઞાનકૃત આવરણરૂપ અજ્ઞાનની વિષયતાનો સુખદર્પણને વિષે અભાવ છે. એટલે જ્ઞાન અજ્ઞાનના વિરોધના સંપાદક સમાનવિષયત્વના ભંગથી, ઉક્ત સ્થલને વિષે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિના અધ્યાસમાત્રની નિવૃત્તિ, અવસ્થાઅજ્ઞાનવાદીને પણ માનવી પડશે. આ રીતે અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં પણ પંચપાદિકાવચન સાથેના વિરોધનો પરિહાર થતો નથી.

૨૩૫

તૂલાજ્ઞાન મૂલાજ્ઞાન અને પંચપાદિકા.

જો સૂક્ષ્મ વિચાર કરીએ તો અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની હેતુતા માનતાંજ પંચપાદિકાવચન સાથે વિરોધ આવે છે, મૂલાજ્ઞાનની હેતુતા માનતાં વિરોધ નથી. જુઓ. જ્ઞાનથી કેવલ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, અને અજ્ઞાનરૂપ ઉપાદાનની નિવૃત્તિથી અજ્ઞાનકાર્યની નિવૃત્તિ થાય છે, એવું પંચપાદિકાનું વચન છે તેનો એવો અભિપ્રાય નથી કે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનો નાશ એ નિયતહેતુ હોવાથી જ્ઞાને કરીને અધ્યાસનિવૃત્તિ સંભવે નહિ. કારણ કે ઉપાદાનના નાશ વિના ભાવકાર્યનો નાશ થતો ન હોય તો ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનો નાશ નિયતહેતુ થાય. ત્યાં ભાવકાર્ય દ્વ્યણુક છે, તેનું ઉપાદાન પરમાણુ છે, ને તે નિત્ય હોવાથી તેનો નાશ સંભવતો નથી, એટલે પરમાણુસંયોગના નાશથી દ્વ્યણુકનો નાશ કહ્યો છે, અર્થાત્ એ રીતે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશની હેતુતાનો નિયમ સચવાતો હોવાથી પંચપાદિકાનું વચન કહેવું નથી; અને કદાચિત્ કેવલ આગ્રહ કરીને પંચપાદિકાવચન તેજ હેતુથી કહેવું છે એમ કહેવામાં આવે તો દંડભયથી સર્પાધ્યાસની નિવૃત્તિ થશે નહિ. નૈયાયિકના મતમાં પણ દ્વ્યણુકભિન્નદ્રવ્યના નાશને વિષે ઉપાદાનના નાશની હેતુતા માની છે; સકલભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશની હેતુતા માને તો પરમાણુ અને મન નિત્ય છે, તેમના નાશનો સંભવ ન હોવાથી તેમની ક્રિયાનો નાશ થશે નહિ. એમજ નિત્ય આકાશના શબ્દાદિગુણોનો અને નિત્ય આત્માના જ્ઞાનાદિગુણોનો પણ નાશ થશે નહિ, માટે ભાવકાર્યના નાશને વિષે ઉપાદાનનાશ હેતુ છે એમ કહેવું અસંગત છે. પરંતુ કોઈ સ્થાને ઉપાદાનનો નાશ થતાં કાર્યની સ્થિતિ થતી નથી ત્યાં ઉપાદાનનો નાશ પણ કાર્યનાશનો હેતુ છે, તથાપિ કાર્યનાશને વિષે ઉપાદાનનો નાશ એ નિયતહેતુ નથી. ઉપાદાનનો સદ્ભાવ છતાં અન્ય કારણોથી પણ કાર્યનો નાશ થાય છે. આવાં કારણોને લેખે, ઉક્તનિયમ સ્વરૂ૫ ,

વચનને પંચપાદિકાનું વચન કહેવાયું છે એમ નથી. પરંતુ પંચપાદિકાવચનનો અભિપ્રાય એવો છે કે અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય ત્યાં અધિષ્ઠાનજ્ઞાન એ અધ્યાસનિવૃત્તિનું કારણ નથી, તે તો અજ્ઞાનનિવૃત્તિનું કારણ છે અને અજ્ઞાનનિવૃત્તિ અધ્યાસનિવૃત્તિનું કારણ છે; જેમ કુંભારનો પિતા ઘટકાર્યને વિષે અન્યથાસિદ્ધ હોવાથી કારણ નથી, તેમ અધ્યાસનિવૃત્તિને વિષે અધિષ્ઠાનજ્ઞાન અન્યથાસિદ્ધ હોવાથી કારણ નથી: જ્યાં અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ થાય ત્યાં જ્ઞાનથી અજ્ઞાનમાત્રની નિવૃત્તિ થાય છે, અને અધ્યાસની નિવૃત્તિ ઉપાદાનભૂત અજ્ઞાનના નાશથી થાય છે. અને, સર્વ અધ્યાસનિવૃત્તિને વિષે અજ્ઞાનનિવૃત્તિની હેતુતા છે એવા અભિપ્રાયથી પંચપાદિકાની ઉક્તિ હોય તો દંડભ્રમથી, અજ્ઞાનનિવૃત્તિનો અભાવ હોવાને લીધે, સર્પભ્રમની નિવૃત્તિ થવી ન જોઇએ. માટે અધિષ્ઠાનના યથાર્થજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ થાય છે ત્યાં અજ્ઞાનની નિવૃત્તિજ અધ્યાસનિવૃત્તિની હેતુ છે એ નિયમ પંચપાદિકાવચનને વિષે વિવક્ષિત છે.

વળી અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની હેતુતા માને તેના મતમાં મુખદર્પણાદિજ્ઞાન તેજ અધિષ્ઠાનનું જ્ઞાન છે, તેનાથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ માનવી પંચપાદિકાનુસાર છે. અને મૂલાજ્ઞાનને, પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન માનનારા હોય તે સ્થળે, દેવદત્તમુખને ઉપાધિનું સન્નિધાન થતાં પ્રતિબિંબાધ્યાસ થાય છે, ઉપાધિનો વિયોગ થાય તે કાલે અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસનિવૃત્તિ થાય છે, ત્યાં અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા અધ્યાસની નિવૃત્તિ સંભવે નહિ, પરંતુ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી સાક્ષાત્ અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે; આમ હોવાથી આ વાત પંચપાદિકાથી વિરુદ્ધ છે. અને મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનીએ તો મુખદર્પણાદિજ્ઞાનથી પ્રતિબિંબાધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય ત્યાં, આ પક્ષમાં મુખદર્પણાદિની અધિષ્ઠાનતા માની નથી એટલે, અધિષ્ઠાનજ્ઞાનજન્ય અધ્યાસનિવૃત્તિ રહી નહિ; મુખદર્પણાદિજ્ઞાનની જે અધ્યાસનિવર્તકતા તે વિરોધીવિષયના જ્ઞાનથી વિરોધી હોવાથી સિદ્ધ થય છે. અને પંચપાદિકામાં અધિષ્ઠાનજન્ય અધ્યાસની નિવૃત્તિજ અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા વિવક્ષિત છે, અને અધિષ્ઠાનજ્ઞાન વિના કોઇ પણ અન્ય પ્રકારે અધ્યાસની નિવૃત્તિને વિષે અજ્ઞાનનિવૃત્તિને દ્વાર કરી વિવક્ષિત નથી. આ પ્રમાણે મૂલાજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં, મુખદર્પણાદિજ્ઞાનજન્ય અધ્યાસની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનજન્ય નથી. અવસ્થાઅજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસનું ઉપાદાન માનતાં મુખદર્પણાદિજ્ઞાનજન્ય અધ્યાસની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનજ્ઞાનજન્ય છે. અને અધિષ્ઠાનજ્ઞાનથી અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય તે અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારાજ થાય એવું પંચપાદિકામાં વિવક્ષિત છે. મૂલાજ્ઞાન અધિષ્ઠાનને વિષે અધ્યાસ થઈને નિવૃત્ત થાય ત્યાં, કહી ગયા તે પ્રકારે, અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા અધ્યાસનિવૃત્તિ સંભવતી નથી: એટલે અવસ્થાઅજ્ઞાનને પ્રતિબિંબાધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાંજ પંચપાદિકાવચન સાથે વિરોધ આવે છે, મૂલાજ્ઞાનને ઉક્ત અધ્યાસની ઉપાદાનતા માનતાં વિરોધ નથી.

૨૩૬

સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન.

આ રીતે, આકાશાદિપ્રપંચની પેઠે, પ્રતિબિંબાધ્યાસ પણ મૂલાજ્ઞાનજન્ય છે. પરંતુ કોઈકની રીતિઅનુસાર, બ્રહ્મજ્ઞાન વિના તેની બાધરૂપ નિવૃત્તિ થતી નથી એટલે પ્રતિબિંબાધ્યાસ વ્યાવહારિક છે એવી શંકા થાય છે; પરંતુ બિંબરૂપાધિના સંબંધરૂપ આગંતુકદોષજન્ય હોવાથી છે તો પ્રાતિભાસિકજ. આકાશાદિ પ્રપંચનો જે અધ્યાસ તે અવિદ્યામાત્રજન્ય છે, એટલે વ્યાવહારિક છે; અને, હમણાં કહેવાયું તે રીતિ પ્રમાણે, અધિષ્ઠાનજ્ઞાન વિના વિરોધીજ્ઞાનથી બાધરૂપ નિવૃત્તિનો સંભવ હોવાથી સંસારદશામાં બાધિતરૂપ પ્રાતિભાસિકતા પણ તેને સંભવે છે. એમ પ્રતિબિંબાધ્યાસનું ઉપાદાન, મતભેદે કરીને, અવસ્થાઅજ્ઞાન તેમ મૂલાજ્ઞાન કહ્યું તેમજ સ્વપ્નાધ્યાસ પણ કોઈના મતમાં અવસ્થાઅજ્ઞાનજન્ય છે, કોઈના મતમાં મૂલાજ્ઞાનજન્ય છે.

૨૩૭

તૂલાજ્ઞાનની સ્વપ્ન વિષે ઉપાદાનતા.

અવસ્થાઅજ્ઞાનને સ્વપ્નનું ઉપાદાન આ પ્રકારે કહેવામાં આવે છે. અજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષ નિદ્રા છે. અજ્ઞાનનું લક્ષણ આવરણ અને વિક્ષેપ શક્તિરૂપ છે. સ્વપ્નકાલને વિષે જાગ્રત્‌નાં જે દ્રષ્ટા અને દૃશ્ય તેનું આવરણ અનુભવસિદ્ધ છે. દેવદત્ત નામે બ્રાહ્મણ જાગ્રત્‌કાલને વિષે પિતા પિતામહાદિકના મરણ પછી દાહશ્રાદ્ધાદિક કરીને ધનપુત્રાદિકેપરિસમેત સૂતો સુઇ જાય છે ત્યાં પોતાને પઠાણ નામે ક્ષત્રિય જાતિનો, બાલ્યાવસ્થાવિશિષ્ટ, અન્નવસ્ત્રના અભાવથી ક્ષુધાશીતાદિથી પીડિત, અને તેથી પોતાના પિતાપિતામહના ખોળામાં રુદન કરતો, અનુભવ કરે છે. આ ઠેકાણે જાગ્રત્‌કાલનાં વ્યાવહારિક દ્રષ્ટા અને દૃશ્યનું મૂલાજ્ઞાનથી આવરણ કહેવાય તો જાગ્રત્‌કાલને વિષે પણ તેમનું આવરણ થવું જોઈએ. અન્ય કોઈ આવરણકર્તા પ્રતીત થતું નથી જેથી સ્વપ્નકાલે નિદ્રાજ આવરણ કરે છે એમ સમજાય છે. અને સ્વપ્નપદાર્થાકાર પરિણામ પણ નિદ્રાનોજ થાય છે. આ પ્રકારે નિદ્રા આવરણ અને વિક્ષેપશક્તિવિશિષ્ટ છે. અર્થાત્ અજ્ઞાનનાં લક્ષણ નિદ્રામાં હોવાથી અજ્ઞાનની અવસ્થાવિશેષજ નિદ્રા છે. પરંતુ અવસ્થાઅજ્ઞાન સાદિ છે, કેમકે મૂલાજ્ઞાનજ આગંતુક આકારવિશિષ્ટ થઈ કિંચિત્ ઉપાધિઅવચ્છિન્ન ચેતનનું આવરણ કરે તેને અવસ્થાઅજ્ઞાન અને તૂલાજ્ઞાન કહેવાય છે; એમ આગંતુક આકારવિશિષ્ટ હોવાથી અવસ્થાજ્ઞાન સાદિ છે. તેની ઉત્પત્તિનું નિમિત્તકારણ ભાગ્યભોગહેતુ જે કર્મ તેનો ઉપરામ છે, અને ઉપાદાનકારણ, મૂલાજ્ઞાનનોજ આકારવિશેષ હોવાથી, મૂલાજ્ઞાન છે. નિદ્રારૂપ અવસ્થાજ્ઞાનથી જાગ્રત્ વ્યાવહારિક દ્રષ્ટાને વિષે પ્રાતિભાસિક દ્રષ્ટા અધ્યસ્ત છે, નિદ્રાથી જાગ્રત્ વ્યાવહારિક દૃશ્યને વિષે પ્રાતિભાસિક દૃશ્ય અધ્યસ્ત છે; એટલે પ્રાતિભાસિક દ્રષ્ટાનું અધિષ્ઠાન વ્યાવહારિક દ્રષ્ટા છે અને પ્રાતિભાસિક દૃશ્યનું અધિષ્ઠાન વ્યાવહારિક દૃશ્ય છે. કર્મ જ્યારે ભોગાભિમુખ થાય ત્યારે જાગ્રત્ થાય છે, તે સમયે, બ્રહ્મજ્ઞાનરહિત પુરુષોને

પણ, વ્યાવહારિક દ્રષ્ટાદૃશ્યનું જે જ્ઞાન તેજ અધિષ્ઠાનજ્ઞાન છે; અને તેનાથી અવસ્થાજ્ઞાનરૂપ ઉપાદાનની નિવૃત્તિદ્વારા પ્રાતિભાસિક દ્રષ્ટાદૃશ્યની નિવૃત્તિ થાય છેઃ વ્યાવહારિક દ્રષ્ટાના જ્ઞાનથી પ્રાતિભાસિક દ્રષ્ટાની અને વ્યાવહારિક દૃશ્યના જ્ઞાનથી પ્રાતિભાસિક દૃશ્યના નિવૃત્તિ થાય છે.

૨૩૮

એ ઉપર શંકા.

આ પક્ષ ઉપર એવી શંકા થાય છે કે ઉક્ત રીતિએ જાગ્રત્દ્રષ્ટા અને સ્વપ્નદ્રષ્ટાનો ભેદ છે, અને અન્ય દ્રષ્ટાને અનુભૂતની અન્યને સ્મૃતિ થતી હોય તો દેવદત્તને અનુભૂતની યજ્ઞદત્તને સ્મૃતિ થવી જોઇએ, (પણ તેમ થતું નથી, અને) સ્વપ્નના અનુભૂતની તો જાગ્રત્કાલે સ્મૃતિ થાય છે, જે દ્રષ્ટાનો ભેદ માનતાં થવી જોઇએ નહિ.

૨૩૯

સમાધાન

એ શંકાનુ સમાધાન આ પ્રમાણે છે. યદ્યપિ અન્યને અનુભૂતની અન્યને સ્મૃતિ થાય નહિ તથાપિ સ્વાનુભૂતની સ્વને સ્મૃતિ થાય છે, તેમજ સ્વતાદાત્મ્યવાળાને અનુભૂતની પણ સ્વને સ્મૃતિ થાય છે. દેવદત્ત યજ્ઞદત્તનુ તો પરસ્પર તાદાત્મ્ય નથી, અને જાગ્રત્ના દ્રષ્ટાને વિષે સ્વપ્નદ્રષ્ટાનો અધ્યાસ હોવાથી તેમનુ તાદાત્મ્ય છે, કેમકે અધ્યસ્ત પદાર્થનું અધિષ્ઠાન સાથે તાદાત્મ્ય થાય છે. આમ સ્વપ્નદ્રષ્ટા જાગ્રત્દ્રષ્ટાના તાદાત્મ્યવાળો છે એટલે તેને જે અનુભૂત તેની સ્મૃતિ જાગ્રત્દ્રષ્ટાને થઇ શકે છે. યજ્ઞદત્તને વિષે દેવદત્તના તાદાત્મ્યનો અભાવ હોવાથી દેવદત્તને અનુભૂતની યજ્ઞદત્તને સ્મૃતિ થવાનો સંભવ નથી. આમ સ્વપ્નાધ્યાસનું ઉપાદાન નિદ્રારૂપ અવસ્થાજ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે.

૨૪૦

વ્યાવહારિક જીવજગત્ને સ્વપ્નના જીવજગત્ની અધિષ્ઠાનતા.

સ્વપ્નકાલે દૃશ્યમાત્રની ઉત્પત્તિ અજ્ઞાનથી માનીએ અને વ્યાવહારિક જાગ્રત્કાલના જીવને દ્રષ્ટા માનીએ તો તે સંભવે નહિ. કારણકે વ્યાવહારિક જીવનું સ્વરૂપ નિદ્રારૂપ આવરણથી આવૃત છે, અને અજ્ઞાનાવૃત જીવના સંબંધથી વિષયનું અપરોક્ષ થવામાં તો સ્વપ્નપ્રપંચના અપરોક્ષજ્ઞાનનોજ અસંભવ થઇ જાય. આમ છે માટે દૃશ્યની પેઠે દ્રષ્ટા પણ વ્યાવહારિક જીવને વિષે અધ્યસ્ત છે; ને તે અનાવૃત છે, ને તેના સંબંધથી પ્રાતિભાસિક દૃશ્યનુ અપરોક્ષ સંભવે છે. આ પ્રકારે પારમાર્થિક વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક એમ ત્રિવિધજીવવાદી ગ્રંથકારોએ સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન વ્યાવહારિક જીવજગત્ માન્યું છે.

૨૪૧

ચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા.

પણ આ મત અયુક્ત છે. કારણ કે વ્યાવહારિક દ્રષ્ટા પણ, દ્રશ્યની પેઠે, અનાત્મા હોવાથી જડ છે; એટલે સત્તાસ્ફૂર્તિપ્રદાનરૂપ અધિષ્ઠાનતા વ્યાવહારિક દ્રષ્ટારૂપને વિષે સંભવે નહિ. પણ ચેતનને સ્વપ્નપ્રપંચની અધિષ્ઠાનતા કહેવી યોગ્ય છે. એટલાજ માટે રજ્જુ-શુક્તિને સર્પ અને રૂપાની અધિષ્ઠાનતા કહી છે તેનું તાત્પર્ય રજ્જુ- અને શુક્તિ- અવચ્છિન્નચેતનની અધિષ્ઠાનતા માનવારૂપે કહેલું છે. ઘણાક ગ્રંથોમાં પણ ચેતનનેજ સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા કહી છે. માટે અહંકારાવચ્છિન્નચેતન સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે. આ બે મત યોગ્ય છે.

૨૪૨

અહંકારાવચ્છિન્નચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા.

તેમાં અહંકારાવચ્છિન્નચેતનની અધિષ્ઠાનતા માનીએ તો મૂલાજ્ઞાનથી તેનું આવરણ સંભવે નહિ. માટે અહંકારાવચ્છિન્નનું આચ્છાદક અવસ્થાઅજ્ઞાનજ સ્વપ્નનું ઉપાદાન સંભવે છે, અને જાગ્રતરૂપ બોધથી, બ્રહ્મજ્ઞાન વિના તેની નિવૃત્તિ પણ સંભવે છે.

૨૪૩

અહંકારાનવચ્છિન્નચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા.

અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબચેતન વા બિંબરૂપ ઈશ્વર ચેતન અહંકારાવચ્છિન્ન ચેતન છે, તેની અધિષ્ઠાનતા માનીએ તો તેનું આચ્છાદક જે મૂલાજ્ઞાન તેનેજ સ્વપ્નનું ઉપાદાન માનવું પડશે. જાગ્રતરૂપ બોધથી તેની બાધરૂપ નિવૃત્તિ થતી નથી; પણ ઉપાદાનને વિષે વિલયરૂપ, સ્વપ્નનિવૃત્તિ જાગ્રતને વિષે થાય છે.

૨૪૪

અજ્ઞાનની વિક્ષેપશક્તિનો નાશ.

અથવા પ્રતિબિંબાધ્યાસનિરૂપણને વિષે, ઉક્ત રીતિથી, જાગ્રદ્બોધ એ વિરોધિજ્ઞાન હોવાને લીધે સ્વપ્નાધ્યાસની નિવૃત્તિ કહી, પણ વિરોધિજ્ઞાનથી આવરણહેતુ અજ્ઞાનાંશની નિવૃત્તિ થાય નહિ, કેવળ વિક્ષેપહેતુ અંશની નિવૃત્તિ થાય. વિરોધિજ્ઞાનથી અશેષ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કહીએ તો દંડભયથી સર્પભયની નિવૃત્તિ થાય તે સ્થળે ઉપાદાનહેતુના અભાવથીજ દંડભયનો અસંભવ થઈ જશે. વિક્ષેપઅંશની અશેષનિવૃત્તિ થાય તો કંઈ પણ વિક્ષેપ છે, એટલે તેનો ઉપશમ થશે એમ નહિ. આમ છે માટે એવું માનવું ઉચિત છે કે જો અજ્ઞાનને વિષે અનંત વિક્ષેપની હેતુ અનંતશક્તિ છે, વિરોધિજ્ઞાનથી એક

વિક્ષેપની હેતુ જે શક્તિ તેનો નાશ થાય છે, બીજી વિક્ષેપહેતુ શક્તિ રહે છે, ને તેથી કાલાંતરે તેજ અધિષ્ઠાનને વિષે પુનઃ અધ્યાસ થાય છે. આ કારણને લીધેજ અતીત સ્વપ્નનો જાગ્રત્બોધથી બાધ થતાં પણ આગામી સ્વપ્નરૂપ વિક્ષેપની હેતુ જે શક્તિ તેનો અવશેષ હોવાથી દિનાંતરને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ થાય છે. માટે અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનને પણ સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા સંભવે છે.

૨૪૫

વાસ્તવિક અધિષ્ઠાનતા અંતઃસ્થ ચેતનની સંભવે.

ઉક્ત ચેતનને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા માનતાં પણ શરીરના અંતર્દેશને વિષે સ્થિત જે ચેતન તેનેજ અધિષ્ઠાનતા સંભવે છે. બાહ્ય દેશસ્થની અધિષ્ઠાનતા માનીએ તો જેમ એકના એક ઘટાદિકની પ્રતીતિ સર્વને થાય છે તેમ એકના એક સ્વપ્નની પ્રતીતિ સર્વને થવી જોઈએ. વળી ઘટાદિકની અપરોક્ષતા થવામાં તેમ સર્પરજ્જતાદિકની અપરોક્ષતા થવામાં જેમ ઇંદ્રિયવ્યાપારની અપેક્ષા છે તેમ સ્વપ્નની અપરોક્ષતા થવામાં પણ ઇંદ્રિયવ્યાપારની અપેક્ષા રહેશે. પણ શરીરાંતઃસ્થિત ચેતનને વિષે સ્વપ્નનો અધ્યાસ માનીએ તો પ્રમાતા સાથે સંબંધવાળું હોવાથી, સુખાદિકની પેઠે સ્વપ્ન પણ, ઇંદ્રિયવ્યાપાર વિના અપરોક્ષ થઈ શકે. આ પ્રકારે અહંકારાવચ્છિન્ન અથવા અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતન તેજ સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે. આ ઉભયે મત પ્રામાણિક છે.

૨૪૬

અંતઃસ્થ અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતને અધિષ્ઠાનયોગ્યતા.

શરીરના અંતર્દેશને વિષે સ્થિત જે અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતન તેને સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતાની યોગ્યતા કહેતાં પણ અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનના બે પ્રકાર છે. અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબિત જીવચેતન વા અવિદ્યાને વિષે બિંબરૂપ ઈશ્વરચેતન ઉભયે અહંકારાનવચ્છિન્ન છે, અને ઉભયે, વ્યાપક હોવાથી, શરીરના અંતર્દેશને વિષે છે. ચેતનને વિષે બિંબપ્રતિબિંબભેદ સ્વાભાવિક હોય તો વિરુદ્ધધર્માશ્રયતા અંતઃસ્થ એવા એક ચેતનને વિષે સંભવે નહિ; બિંબતા અને પ્રતિબિંબતારૂપ ઈશ્વરતા અને જીવતા ઉપાધિકૃત છે; એકજ ચેતનને વિષે, અજ્ઞાનસંબંધે કરીને, બિંબતા પ્રતિબિંબતા કલ્પિત છે; એટલે શરીરસ્થ એક ચેતનને વિષેજ ઉભયવિધ વ્યવહાર થાય છે. એમજ અંતર્દેશસ્થને વિષેજ સ્વપ્નાધ્યાસની અધિષ્ઠાનતાનું અવચ્છેદક અંતઃકરણને માનીએ તો અહંકારાવચ્છિન્નને અધિષ્ઠાનતા સિદ્ધ થાય; એના એજ ચેતનને વિષે સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતાનું અવચ્છેદક અંતઃકરણને ન માનીએ તો અહંકારાનવચ્છિન્નને અધિષ્ઠાનતા સિદ્ધ થાય. એકના એકજ દેવદત્તને, પુત્રદૃષ્ટિથી વિવક્ષા હોય તો પિતા કહેવાય, દેવદત્તના જનકની દૃષ્ટિથી વિવક્ષા હોય તો પુત્ર કહેવાય;

વિરૂપાના એટલે એકના એક દેવદત્તને વિષે પિતૃત્વ પુત્રત્વરૂપ વિરુદ્ધ ધર્મોના વ્યવહારની પેઠે શરીરાંતઃસ્થિત એકના એક ચેતનને વિષે અવચ્છિન્નત્વ અનવચ્છિન્નત્વ બિંબત્વ પ્રતિબિંબત્વ એ રૂપ વિરુદ્ધ ધર્મોના વ્યવહારનો અસંભવ નથી. આ પ્રકારે અવિદ્યાપ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતનને વિષે અથવા બિંબરૂપ ઈશ્વરચેતનને વિષે સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા માનીને અહંકારાનવચ્છિન્નને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ માનતાં પણ શરીરદેશસ્થ અન્તઃચેતનપ્રદેશને વિષે જ સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા યોગ્ય છે.

૨૪૭

બાહ્યઆંતરસાધારણદેશસ્થ ચેતનને વિષે અધિષ્ઠાનતા.

બાહ્ય-આંતર-સાધારણ-દેશસ્થને વિષે સ્વપ્નની અધિષ્ઠાનતા કહીએ તો ગૌડપાદાચાર્યના વચનથી તેમ ભાષ્યકારાદિકના વચનથી વિરોધ થાય. કેમકે માંડૂક્યકારિકાના વૈતથ્ય પ્રકરણમાં ગૌડપાદાચાર્યે એમ કહ્યું છે કે સ્વપ્નના હાથી પર્વત આદિની ઉત્પત્તિને યોગ્ય દેશકાળનો અભાવ હોવાથી સ્વપ્નના પદાર્થ મિથ્યા છે. આ પ્રકારની ગૌડપાદાચાર્યની ઉક્તિના વ્યાખ્યાનમાં ભાષ્યકારાદિકોએ એમ કહ્યું છે કે હૃદયપિંડાદિક કાશને વિષે તેમ સૂક્ષ્મનાડીઓને વિષે વ્યાવહારિક હસ્તી આદિની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ; એટલે સ્વપ્નના પદાર્થ વિતથ નામ મિથ્યા છે. એ પ્રકારે શરીરના અંતર્ દેશને વિષે સ્વપ્નની ઉત્પત્તિ કહી છે. બાહ્યાંતરસાધારણ ચેતનને વિષે અધિષ્ઠાનતા માનતાં સૂક્ષ્મ દેશને વિષે સ્વપ્નની ઉત્પત્તિ કહી તે અસંગત થઈ જશે. માટે શરીરાંતઃસ્થિત અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ છે

૨૪૮

અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતનના પ્રકાર.

અહંકારાનવચ્છિન્ન ચેતન પણ અવિદ્યામાં પ્રતિબિંબ રૂપ અને બિંબ રૂપ એમ બે પ્રકારનું છે; તેમ બે જુદા જુદા મતમાં બન્નેની અધિષ્ઠાનતા પણ છે. તથાપિ અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જીવચેતનને જ અધિષ્ઠાનતા કહેવી સમીચીન છે. કારણ કે અપરોક્ષ અધિષ્ઠાનને વિષે અપરોક્ષ અધ્યાસ થાય છે; અને શુદ્ધ બ્રહ્મની પેઠે, ઈશ્વરચેતનનું જ્ઞાન વેદ શાસ્ત્રથી થાય છે. ઈશ્વરચેતનને સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન માનીએ તો સાક્ષાત્કાર પ્રમાણનો અભાવ હોવાથી, અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા વિના અધ્યાસની અપરોક્ષતા થઈ શકે નહિ. પણ અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબ જે જીવચેતન જે અહંકારાનવચ્છિન્ન છે તે અધ્યાસાધિષ્ઠાન થાય છે, અને અહંકારાવચ્છિન્ન અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબ રૂપ જીવચેતન પણ અધ્યાસાધિષ્ઠાન થતું નથી, પરંતુ જીવચેતન આશ્રય છે. એટલે સ્વપ્ન

અપરોક્ષને વિષે અપરોક્ષ અધ્યાસ સંભવે છે.

૨૪૯

સંક્ષેપશારીરક

સંક્ષેપશારીરકને વિષે અધ્યાત્મની અપરોક્ષતા ઉપરથી અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા પણ પ્રકારે કહી છે. સર્પજ્ઞાનાદિકની અપરોક્ષતાના ઉપયોગી રજ્જુશુક્તિ આદિકની અપરોક્ષતા ઇંદ્રિયથી થાય છે. અગનને વિષે નીલતાદિક અધ્યાસની અપરોક્ષતાને ઉપયોગી ગગનની અપરોક્ષતા મનથી થાય છે. સ્વપ્નની અપરોક્ષતાને ઉપયોગી અધિષ્ઠાનની અપરોક્ષતા સ્વતઃસિદ્ધ છે. આ રીતે સંક્ષેપશારીરકને વિષે સર્વજ્ઞાત્મમુનિએ સ્વતઃ અપરોક્ષને વિષે સ્વપ્નાધ્યાસ કહ્યો છે. માટે જીવચેતનજ સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે.

૨૫૦

શંકાસમાધાન અને સ્વપ્નપ્રકાશ.

યદ્યપિ જીવચેતન, અનાવૃત હોવાથી, તેને સ્વતઃપ્રકાશસ્વભાવ માનીએ તો પણ અવિદ્યા વ્યાપક હોવાથી તેને વિષે પ્રતિબિંબરૂપ જે જીવચેતન તે પણ વ્યાપક થશે, અને ઘટાદિક સાથે તેનો નિત્યસંબંધ છે એટલે નેત્રાદિજન્ય વૃત્તિની અપેક્ષા વિના પણ ઘટાદિકની અપરોક્ષતા થવી જોઇશું. અને જીવચેતન સાથે જેનો સંબંધ છે તેની અપરોક્ષતામાં પણ વૃત્તિની અપેક્ષા માનીએ તો સ્વતઃ અપરોક્ષ જીવચેતનથી સ્વપ્નાધ્યાસની અપરોક્ષતા કહી તે અસંગત થઇ જશે. તથાપિ સ્વપ્નાધ્યાસનું અધિષ્ઠાન જીવચેતનજ છે, ઘટાદિકનું જીવચેતન અધિષ્ઠાન નથી, પણ બ્રહ્મચેતન છે. એટલે સ્વપ્નના પદાર્થોનો તો પોતાના અધિષ્ઠાન જીવચેતન સાથે તાદાત્મ્યસંબંધ છે, અને ઘટાદિકનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મચેતન હોવાથી તેનો તાદાત્મ્યસંબંધ બ્રહ્મચેતન સાથે છે, જીવચેતન સાથે નહિ. જીવચેતનનો ઘટાદિ સાથે સંબંધ નેત્રાદિજન્યવૃત્તદ્વારા થાય છે, વૃત્તિથી પૂર્વના કાલને વિષે જે ઘટાદિકનો સંબંધ તે અપરોક્ષતાનો સંપાદક નથી; એટલે ઘટાદિક સાથે જીવચેતનના વિલક્ષણ સંબંધની હેતુ જે વૃત્તિ તેની અપેક્ષાએ કરીને અપરોક્ષતા થાય છે. સ્વપ્નાધ્યાસને વિષે અધિષ્ઠાનતારૂપ સંબંધથી જીવચેતનના સદા સંબંધી પદાર્થોનો વૃત્તિ વિનાજ પ્રકાશ થાય છે. આ પ્રકારે પ્રકાશાત્મ શ્રીચરણ નામ આચાર્યે કહ્યું છે. મતાંતરને વિષે વૃત્તિનું પ્રયોજન આગળ કહીશું. આ પ્રકારે અવિદ્યાને વિષે પ્રતિબિંબ રૂપ જીવચેતન સ્વપ્નનું અધિષ્ઠાન છે અને તેના સ્વરૂપપ્રકાશથી સ્વપ્નનો પ્રકાશ થાય છે.

૨૫૧

અદ્વૈતદીપિકાકાર નૃસિંહાશ્રમનું મત

આ પ્રસંગે આકાશગોચરવૃત્તિ માનસવૃત્તિ કહી તે સમયે નૃસિંહાશ્રમઆચાર્યે અદ્વૈતદીપિકાને વિષે આવું કહ્યું છે: યદ્યપિ નીરૂપ આકાશગોચર ચાક્ષુષવૃત્તિ સંભવે નહિ, તથાપિ આકાશને વિષે પ્રસૃત આલોક રૂપવાળો હોવાથી આલોકાકાર ચાક્ષુષવૃત્તિ થાય છે. અને આલોકાવચ્છિન્ન ચેતનનો જેમ વૃત્તિદ્વારા પ્રમાતાથી અભેદ થાય છે તેમ આલોકદેશસ્થ આકાશાવચ્છિન્ન ચેતનનો પણ અભેદ થાય છે. આ પ્રકારે આલોકાકાર ચાક્ષુષવૃત્તિનો વિષય હોવાથી આકાશની અપરોક્ષતા પણ નેત્ર ઇંદ્રિયજન્યજ કહી છે. અને સંક્ષેપશારીરકમાં જે માનસ અપરોક્ષતા કહી તેનો પણ અભિપ્રાય આ પ્રમાણે છે. આકાશ તો નીરૂપ છે, એટલે આકાશાકાર તો વૃત્તિ સંભવતી નથી. અન્યાકારવૃત્તિથી સમાનદેશસ્થ અન્યનું પ્રત્યક્ષ માનીએ તો ઘટાકાર વૃત્તિથી ઘટના હ્રસ્વદીર્ઘ પરિમાણનું પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ; અને આલોકાકારવૃત્તિથી આલોકદેશસ્થ વાયુનું પણ ચાક્ષુષપ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. એટલા માટે આલોકાકાર ચાક્ષુષવૃત્તિથી આકાશની અપરોક્ષતાનો અસંભવ હોવાને લીધે, માનસ અપરોક્ષતાજ સંભવે છે.

૨૫૨

અદ્વૈતદીપિકાના મતની સમીચીનતા.

જ્યારે વિચાર કરીએ તો, અદ્વૈતદીપિકાની રીતિ અનુસાર જોતાં, અન્યાકારવૃત્તિથી અન્યની અપરોક્ષતા અપ્રસિદ્ધ છે એટલે તેનો અંગીકાર કરવો એ દોષ છે; તથા રૂપના બળે કરીને, કરીને અન્યાકારવૃત્તિથી અન્યની અપરોક્ષતા માનતાં ઉક્ત દોષનો ઉદ્ધાર થાય છે. સંક્ષેપશારીરકની રીતિથી બાહ્ય પદાર્થને વિષે અંતઃકરણગોચરતા અપ્રસિદ્ધ છે એટલે તેનો અંગીકાર તે દોષ છે. અને રૂપબળથી, અન્યાકાર નેત્રવૃત્તિસહકૃત અંતઃકરણવૃત્તિગોચરતા બાહ્ય પદાર્થને વિષે માનતાં, કેવળ અંતઃકરણને બાહ્યપદાર્થગોચરતા નથી એ નિયમનો ભંગ થવા રૂપ દોષ જાણવો નહિ. આ પ્રકારે ઉભયથા ક્ષેમ સંભવે છે, તથાપિ અદ્વૈતદીપિકાની રીતિજ સમીચીન છે. કારણકે આલોકાકારવૃત્તિની સહકારિરૂપ કારણતા માનીને અંતઃકરણને વિષે બાહ્યપદાર્થગોચર સાક્ષાત્કારની કરણતા અધિક માનવી પડે છે; અદ્વૈતદીપિકાની રીતિ પ્રમાણે અંતઃકરણને બાહ્યસાક્ષાત્કારની કરણતા માનવી પડતી નથી એટલું લાઘવ છે. વળી નેત્રની સહકારિતા ન માનતાં કેવળ અંતઃકરણને આકાશગોચરતાનું હેતુ માને તો નિમીલિતનેત્રવાળાને પણ આકાશનું માનસ પ્રત્યક્ષ થવું જોઈએ. વળી અંતઃકરણને જ્ઞાનની ઉપાદાનતા હોવાથી તેની કરણતા કહેવી તે પણ સર્વથા અયુક્ત છે. એટલે સંક્ષેપશારીરકને વિષે આકાશના પ્રત્યક્ષને માનસતા કહી છે તે ચિંત્ય છે. આ પ્રકારે આકાશની અપરોક્ષતાનો હેતુ, અભિજ્ઞાની અપરોક્ષતા, ઇંદ્રિયથી ઉત્પ-

વા સ્વરૂપપ્રકાશથી થાય, તે ઠરે છે એમ કહેવુંજ ઉચિત છે. આમ મતભેદે કરીને સ્વપ્નનું ઉપાદાન અવસ્થાજ્ઞાન અથવા મૂલાજ્ઞાન છે.

૨૫૩

રજ્જુસર્પાદિની તૂલાજ્ઞાનને ઉપાદાનતા.

રજ્જુસર્પાદિકનું તો, સર્વ મતમાં, અવસ્થાજ્ઞાનજ ઉપાદાનકારણ છે, અને રજ્જુઆદિકના જ્ઞાનથી તેની નિવૃત્તિ થાય છે. રજ્જુના જ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા સર્પની નિવૃત્તિ થાય છે એટલે એક વાર જ્ઞાત રજ્જુને વિષે, કાલાંતરે પણ, ઉપાદાનના અભાવથી, સર્પભ્રમ થવો જોઈએ નહિ. આ શંકાનું સમાધાન વૃત્તિનું પ્રયોજન નિરૂપણ કરવાને પ્રસંગે કહેવાશે.

૨૫૪

સ્વપ્નાધિષ્ઠાન આત્માની સ્વયંપ્રકાશતા.

સ્વપ્નના અધિષ્ઠાનને સ્વતઃ અપરોક્ષતા હોવાથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા પૂર્વે કહી. અને સ્વયંજ્યોતિર્બ્રાહ્મણવાક્યમાં (બૃહદારણ્યકમાં) પણ अत्रायंपुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति (અત્ર આ પુરુષ સ્વયંજ્યોતિ છે) એવું સ્વપ્નને પ્રસંગે કહ્યું છે. તે કહેવાનો અભિપ્રાય એવો છે કે યદ્યપિ ત્રણે અવસ્થાને વિષે આત્મા સ્વયંપ્રકાશ છે; તથાપિ પોતાના પ્રકાશને વિષે અન્યપ્રકાશની અપેક્ષાથી રહિત એવો જે સર્વનો પ્રકાશક તે સ્વયંપ્રકાશ કહેવાય છે. જાગ્રત્ અવસ્થાને વિષે સૂર્યાદિક તથા નેત્રાદિક પ્રકાશક છે એટલે અન્યપ્રકાશાપેક્ષારહિતતા આત્માને વિષે ઠરી શકે નહિ; તેમજ જે સ્થૂલદર્શી છે તેને સુષુપ્તિને વિષે કોઈ જ્ઞાન સંભવતું નથી; જેથી નૈયાયિકો સુષુપ્તિને વિષે જ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ માને છે; એટલે આત્મપ્રકાશનો સુષુપ્તિને વિષે પણ નિર્ધાર થતો નથી. એટલાજ માટે શ્રુતિએ સ્વપ્નઅવસ્થાને વિષે આત્માને સ્વયંપ્રકાશ કહ્યો છે.

૨૫૫

સ્વતઃ અપરોક્ષઆત્માથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા.

સ્વપ્ન અવસ્થામાં પણ નેત્રાદિક ઇંદ્રિયનો સંચાર થાય તો સ્વપ્નને વિષે પણ આત્માને, પ્રકાશાંતરનિરપેક્ષતાનો અભાવ થવાથી, સ્વયંપ્રકાશતાનો નિર્ધાર થવો અશક્ય

થઈ શકે. માટે ઇંદ્રિયવ્યાપાર વિના સ્વપ્નને વિષે આત્મપ્રકાશ છે. સ્વપ્નને વિષે, હાથમાં દંડ લેઈ હસ્તિઅશ્વાદિકને તાડન કરતો, નેત્રથી આપ્રાદિકને દેખતો, ભ્રમણ કરે છે, પણ દંડ નેત્રાદિના ગોલક તો નિશ્ચલ પ્રતીત થાય છે; માટે સ્વપ્નને વિષે વ્યાવહારિક ઇંદ્રિયોનો વ્યાપાર નથી અને પ્રાતિભાસિક ઇંદ્રિયનો અંગીકાર નથી, કારણ કે સ્વપ્નને વિષે જો પ્રાતિભાસિક ઇંદ્રિય હોય તો સ્વપ્નને વિષે પ્રકાશાંતરનો અભાવ હોવાથી, શ્રુતિમાં જે સ્વયંપ્રકાશતા કહી છે તેનો બાધ થાય. વિચારસાગરમાં સ્વપ્નને વિષે પ્રાતિભાસિક ઇંદ્રિય કહી છે તે પ્રૌઢિવાદ છે; સ્વપ્નને વિષે પ્રાતિભાસિક ઇંદ્રિય માનતાં પણ, જ્ઞાનના સમાનકાળને વિષે તેની ઉત્પત્તિ હોવાથી, જ્ઞાનની સાધનતા તે ઇંદ્રિયને બને નહિ; એ પ્રકારે પોતાનો ઉત્કર્ષ બોધવાના હેતુથી પરંવાદીની ઉક્તિ માનીને સમાધાન કરેલું છે. માટે સ્વપ્નને વિષે જ્ઞાનનું સાધન ઇંદ્રિય નથી; અને ઇંદ્રિયવ્યાપાર વિના કેવલ અંતઃકરણને જ્ઞાનસાધનતા બનતી નથી, તેમ તત્ત્વદીપિકાના મત પ્રમાણે અંતઃકરણનો તો સ્વપ્નને વિષે ગજાદિરૂપ પરિણામ થાય છે એટલે જે જ્ઞાનકર્મ તે જ્ઞાનસાધન થઈ શકતું નથી, માટે અંતઃકરણ વિના આત્મપ્રકાશજ ત્યાં છે. એટલે સ્વતઃ અપરોક્ષ આત્માથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા થાય છે; અને સ્વપ્નઅવસ્થાને વિષે ગજાદિકને વિષે ચાક્ષુષતા પ્રતીત થાય છે તે પણ ગજાદિકની પેઠે અધ્યસ્તજ છે. જાગ્રતને વિષે ઘટાદિકની ચાક્ષુષતા વ્યાવહારિક છે, અને રજ્જુસર્પાદિકની ચાક્ષુષતા અધ્યસ્ત હોવાથી પ્રાતિભાસિક છે.

૨૫૬

દૃષ્ટિસૃષ્ટિ અને સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદ.

દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં કોઈ અનાત્મપદાર્થની અજ્ઞાતસત્તા નથી, જ્ઞાતસત્તાજ છે, માટે રજ્જુસર્પની પેઠે અનાત્મવસ્તુમાત્ર સાક્ષિભાસ્ય છે; તેને વિષે ઇંદ્રિયજન્યજ્ઞાનની વિષયતા પ્રતીત થાય છે તે માત્ર અધ્યસ્ત છે. દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદને વિષે બે ભેદ છે. સિદ્ધાંતમુક્તાવલિ આદિ ગ્રંથોમાં આ પ્રમાણે કહ્યું છેઃ દૃષ્ટિ કહેતાં જે જ્ઞાનસ્વરૂપ તેજ સૃષ્ટિ છે, જ્ઞાનથી પૃથક્ સૃષ્ટિજ નથી. આકરગ્રંથોમાં આમ કહ્યું છેઃ દૃષ્ટિસૃષ્ટિ તે જ્ઞાન સમયે અનાત્મપદાર્થની સૃષ્ટિ છે, જ્ઞાનથી પૂર્વે અનાત્મપદાર્થ હોયજ નહિ, માટે દૃશ્યમાત્રની જ્ઞાતસત્તા છે, અજ્ઞાતસત્તા નથી. આ રીતે દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદ દ્વિવિધ છે, ને સકલ અદ્વૈતશાસ્ત્રને તેજ અભિમત છે.

૨૫૭

સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદ.

કેટલાક ગ્રંથકારોએ સ્થૂલબુદ્ધિ પુરુષોને અનુસારે સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદ માન્યો છે. પ્રથમ

વા સ્વરૂપપ્રકાશથી થાય, તે ઠરે છે એમ કહેવુંજ ઉચિત છે. આમ મતભેદે કરીને સ્વપ્નનું ઉપાદાન અવસ્થાજ્ઞાન અથવા મૂલાજ્ઞાન છે.

૨૫૩

રજ્જુસર્પાદિની રૂપાજ્ઞાનને ઉપાદાનતા.

રજ્જુસર્પાદિનું તો, સર્વ મતમાં, અવસ્થાજ્ઞાનજ ઉપાદાનકારણ છે, અને રજ્જુઆદિના જ્ઞાનથી તેની નિવૃત્તિ થાય છે. રજ્જુના જ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિદ્વારા સર્પની નિવૃત્તિ થાય છે એટલે એક વાર જ્ઞાન રજ્જુને વિષે, કાલાંતરે પણ, ઉપાદાનના અભાવથી, સર્પભ્રમ થતો નથી એ નહિ. આ શંકાનું સમાધાન વૃત્તિનું પ્રયોજન નિરૂપણ કરવાને પ્રસંગે કહેવાશે.

૨૫૪

સ્વપ્નાધિષ્ઠાન આત્માની સ્વયંપ્રકાશતા.

સ્વપ્નના અધિષ્ઠાનને સ્વતઃ અપરોક્ષતા હોવાથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા પૂર્વે કહી. અને સ્વયંજ્યોતિર્બ્રાહ્મણવાક્યમાં (બૃહદારણ્યકમાં) પણ अत्रायंपुरुषः स्वयंज्योतिर्भवति (અત્ર આ પુરુષ સ્વયંજ્યોતિ છે) એવું સ્વપ્નને પ્રસંગે કહ્યું છે. તે કહેવાનો અભિપ્રાય એવો છે કે યદ્યપિ સર્વે અવસ્થાને વિષે આત્મા સ્વયંપ્રકાશ છે; તથાપિ પોતાના પ્રકાશને વિષે અન્યપ્રકાશની અપેક્ષાથી રહિત એવો જે સર્વનો પ્રકાશક તે સ્વયંપ્રકાશ કહેવાય છે જાગ્રત્ અવસ્થાને વિષે સૂર્યાદિક તથા નેત્રાદિક પ્રકાશક છે એટલે અન્યપ્રકાશાપેક્ષારહિતતા આત્માને વિષે કહી શકે નહિ, તેમજ જે સ્થૂલદર્શી છે તેને સુષુપ્તિને વિષે કોઈ જ્ઞાન સંભવતું નથી; જેથી નૈયાયિકો સુષુપ્તિને વિષે જ્ઞાનસામાન્યનો અભાવ માને છે; એટલે સ્વયંપ્રકાશનો સુષુપ્તિને વિષે પણ નિર્ધાર થતો નથી. એટલાજ માટે શ્રુતિએ સ્વપ્નઅવસ્થાને વિષે આત્માને સ્વયંપ્રકાશ કહ્યો છે.

૨૫૫

સ્વતઃ અપરોક્ષઆત્માથી સ્વપ્નની અપરોક્ષતા.

સ્વપ્ન અવસ્થામાં પણ નેત્રાદિ ઇંદ્રિયનો સંચાર થાય તો સ્વપ્નને વિષે પણ આત્માને, પ્રકાશાંતરનિરપેક્ષતાનો અભાવ થવાથી, સ્વયંપ્રકાશતાનો નિર્ધાર થતો નથી

[illegible] માટે ઉપાદાનાધાર વિના સ્વપ્નને વિષે આભાસમાત્ર છે. સ્વપ્નને વિષે, હાથમાં [illegible] ઘટાદિકને તાડન કરવો, નેત્રથી આકાશાદિકને દેખવો, ગમન કરે છે, પણ [illegible] નેત્રાદિક ઇન્દ્રિયો તો નિશ્ચલ પ્રતીત થાય છે; માટે સ્વપ્નને વિષે વ્યાવહારિક ઇન્દ્રિયોનો વ્યાપાર નથી અને પ્રાતિભાસિક ઇન્દ્રિયનો અંગીકાર નથી. કારણ કે સ્વપ્નને વિષે જો પ્રાતિભાસિક ઇન્દ્રિય હોય તો સ્વપ્નને વિષે પ્રકાશાન્તરનો અભાવ હોવાથી, [illegible] [illegible] કરી છે તેનો બાધ થાય. વિચારસાગરમાં સ્વપ્નને વિષે પ્રાતિભાસિક ઇન્દ્રિય કહી છે તે પ્રૌઢિવાદ છે; સ્વપ્નને વિષે પ્રાતિભાસિક ઇન્દ્રિય માનતાં પણ, જ્ઞાનના સમકાળને વિષે તેની ઉત્પત્તિ હોવાથી, જ્ઞાનની સાધનતા તે ઇન્દ્રિયને બને નહિ; એ માટે [illegible] [illegible] ઈશ્વરના હેતુથી પરંપરાથી ઇન્દ્રિય માનીને સમાધાન કર્યું છે. માટે સ્વપ્નને વિષે જ્ઞાનનું સાધન ઇન્દ્રિય નથી; અને ઉપાદાનાધાર વિના કેવળ અન્તઃકરણને [illegible] બનતા નથી, તેમ તત્ત્વદીપિકાના મત પ્રમાણે અન્તઃકરણનો તો સ્વપ્નને વિષે અવિદ્યાને પરિણામ થાય છે એટલે તે જ્ઞાનાર્થે તે જ્ઞાનસાધન થઈ શકતું નથી, માટે અન્તઃકરણ વિના આભાસમાત્ર તો છે. એટલે સ્વતઃ અપરોક્ષ આત્માથી સ્વપ્નની [illegible] થાય છે; અને સ્વપ્નઅવસ્થાને વિષે અવિદ્યાને વિષે સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે તે પણ અવિદ્યાની પેઠે અનિર્વચનીય છે. સ્વપ્નને વિષે ઘટાદિકની સત્યતા વ્યાવહારિક છે, અને સ્વપ્નઘટાદિકની સત્યતા અનિત્ય હોવાથી પ્રાતિભાસિક છે.

૨૫૬

દૃષ્ટિસૃષ્ટિ અને સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદ.

દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં કોઈ અનાત્મપદાર્થની અજ્ઞાતસત્તા નથી, જ્ઞાતસત્તા જ છે, માટે સ્વપ્નપદાર્થની પેઠે અનાત્મવસ્તુમાત્ર કલ્પિતમાત્ર છે; તેને વિષે ઉપાદાનકારણની વિષમતા પ્રતીત થાય છે તે માત્ર ભ્રાન્ત છે. દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદને વિષે બે ભેદ છે. સિદ્ધાન્તમુક્તાવલિ આદિ ગ્રંથોમાં આ પ્રમાણે કહ્યું છે: દૃષ્ટિ કહેતાં જે જ્ઞાનસ્વરૂપ તેજ સૃષ્ટિ છે, જ્ઞાનથી [illegible] સૃષ્ટિ નથી. અને કેટલાક ગ્રંથમાં આમ કહ્યું છે કે દૃષ્ટિ તે જ્ઞાન સમયે અનાત્મપદાર્થ છે, જ્ઞાનથી પૂર્વે અનાત્મપદાર્થ હોતા નથી, માટે ક્ષણિકમાત્ર જ્ઞાનસત્તા છે, અજ્ઞાતસત્તા નથી. આ રીતે દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદ દ્વિવિધ છે, તે શ્રવણ અધિકારી અને મંદ અધિકારી માટે છે.

૨૫૭

સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદ.

કેટલા પ્રકારોએ સૃષ્ટિ [illegible] અનુસારે સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદ કહ્યો છે. [illegible]

સૃષ્ટિ થાય છે; તે પછી પ્રમાણને સંબંધ કરીને દૃષ્ટિ થાય છે. સૃષ્ટિ પછી દૃષ્ટિ એવો સૃષ્ટિદૃષ્ટિપદનો અર્થ છે. આ પક્ષમાં અનાત્મપદાર્થની પણ અજ્ઞાતસત્તા છે; અને અનાત્મપદાદિકની રજ્જુસર્પાદિથી વિલક્ષણ એવી વ્યાવહારિક સત્તા છે. દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં કોઈ અનાત્મ વસ્તુ પ્રમાણનો વિષયજ નથી, કેવલ બ્રહ્મજ વેદાંતરૂપશબ્દપ્રમાણનું વિષય છે; અચેતનપદાર્થમાત્ર સાક્ષિભાસ્ય છે, ને તેમને વિષે ચાક્ષુષાદિક પ્રતીતિ તે ભ્રમરૂપ છે. પ્રમાણપ્રમેયવિભાગ પણ સ્વપ્નની પેઠે અવાસ્તવ છે. સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદમાં અનાત્મપદાર્થ ઘટાદિ પ્રમાણના વિષય છે, તેમજ શુક્ત્યાદિક પણ વ્યાવહારિક છે, શુક્તિરજતાદિકથી વિલક્ષણ છે, વ્યાવહારિક રજતાદિ પદાર્થથી કટકાદિરૂપ પ્રયોજનસિદ્ધિ થાય છે, પ્રાતિભાસિકથી પ્રયોજનસિદ્ધિ થતી નથી. તથાપિ અધિષ્ઠાનજ્ઞાને કરી વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક ઉભયની નિવૃત્તિ સમાન રીતે થાય છે; તેમ સદસદ્વિલક્ષણરૂપ અનિર્વચનીયત્વ પણ ઉભયમાં સમાન છે, તેમ સ્વાધિકરણને વિષે ઉભયનો ત્રૈકાલિક અભાવ પણ સમાન છે, એટલે પ્રાતિભાસિકની પેઠે વ્યાવહારિક પદાર્થ પણ મિથ્યા છે. આમ હોવાથી સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદમાં પણ અદ્વૈતની હાનિ નથી.

૬૫૮

આ ઉપર શંકા.

આ પ્રમાણ ઉપર આવી શંકા છે. દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં તેમ સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદમાં સકલ અનાત્મ મિથ્યા છે એમાં વિવાદ નથી. પરંતુ મિથ્યા પદાર્થને વિષે મિથ્યાત્વ ધર્મ છે તે ઉપર દ્વૈતવાદી આવો આક્ષેપ કરે છેઃ પ્રપંચને વિષે જે મિથ્યાત્વધર્મ તે સત્ય છે કે મિથ્યા છે. જો સત્ય કહો તો ચેતનભિન્ન અનાત્મધર્મને સત્યતા પ્રાપ્ત થતાં અદ્વૈતની હાનિ થશે, અને મિથ્યાત્વને મિથ્યા કહો તો પણ અદ્વૈતની હાનિ થવાની. જુઓ. મિથ્યા પદાર્થને [illegible] પદ એની પ્રતિયોગિતા [illegible] પ્રપંચના મિથ્યા [illegible] મિથ્યાત્વથી પ્રપંચની સત્યતાનો પ્રતિષેધ [illegible] નહિ. જેમ એકજ ઘટને વિષે સત્યપટત્વ [illegible] ધર્મ છે ત્યાં મિથ્યા [illegible] કરીને [illegible] પ્રતિષેધ થતો નથી, પણ સત્યપટત્વ [illegible] છે, ત્યાં સત્યપટત્વ કલ્પિત છે, મિથ્યાત્વ પારમાર્થિક છે, તેમજ પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વ કલ્પિત છે અને સત્યત્વ પારમાર્થિક છે. એટલે એ રીતે પ્રપંચને વિષે [illegible] સત્યત્વના [illegible] કરીને અદ્વૈતની હાનિ થશે.

૨૫૯

અદ્વૈતદીપિકોક્ત સમાધાન

આ આક્ષેપનું અદ્વૈતદીપિકામાં આવું સમાધાન લખ્યું છે. 'सदिदम्' (આ સત્ છે) એ રીતે ઘટાદિકને વિષે સત્તા પ્રતીત થાય છે, અધિષ્ઠાનગત સત્તાનું ઘટાદિકને વિષે ભાન થાય છે, અથવા અધિષ્ઠાનગત સત્તાનો ઘટાદિકને વિષે અનિર્વચનીય સંબંધ કલ્પે છે. ઘટાદિકને વિષે સ્વાસદધિકરણત્વરૂપ મિથ્યાત્વધર્મ સુનિશ્ચિત છે. અધિષ્ઠાનને વિષે મિથ્યાત્વ હોવાથી મિથ્યાત્વનો સત્ત્વથી વિરોધ છે, એટલે ઘટાદિકને વિષે તેની પોતાની સત્તા નથી. તેનો મિથ્યાત્વથી પ્રતિક્ષેપ થાય છે. અને દ્વૈતવાદી જે કહે છે કે મિથ્યાત્વધર્મની સત્યતા માન્યા વિના મિથ્યાભૂત મિથ્યાત્વથી પ્રપંચની સત્તાનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે નહિ, એ મિથ્યાભૂત ધર્મથી પણ સ્વવિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ કરો તો મિથ્યાભૂત સર્પત્વથી રજ્જુની નિષ્પ્રપંચતાનો પણ પ્રતિક્ષેપ થવો જોઇએ; એ જે કહ્યું કહેવું અયુક્ત છે. એવો નિયમ છે કે પ્રમાણસિદ્ધ એક ધર્મથી સ્વસમાનસત્તાવાળા ધર્મના સ્વવિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે; ધર્મોની વચ્ચે વિષમસત્તા હોય તો, તેના વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. રજ્જુનું સર્પત્વ વ્યાવહારિક છે, રજ્જુ પોતે પારમાર્થિક છે. એટલે રજ્જુ સર્પત્વની સમાનસત્તાવાળું નથી, એટલે તેના નિષ્પ્રપંચત્વનો સર્પત્વથી પ્રતિક્ષેપ થઇ શકે નહિ; અને વ્યાવહારિક પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વ પણ વ્યાવહારિક છે, કેમકે આત્મા દોષરહિત કેવલ અવિદ્યાજન્ય પ્રપંચ અને મિથ્યાત્વ કલ્પે છે, એટલે ઉભયે વ્યાવહારિક હોવાથી, પ્રપંચ મિથ્યાત્વની સમાનસત્તાવાળો છે, તેના સત્ત્વનો મિથ્યાત્વથી પ્રતિક્ષેપ થાય છે. અને સત્યધર્મથીજ વિરોધીધર્મનો પ્રતિક્ષેપ માનીએ તો 'रजतं सत्' (રૂપું સત્ છે) એમ શુક્તિરજતને વિષે પણ સત્ત્વ પ્રતીત થાય છે અને રજતના મિથ્યાત્વથી તેનો પ્રતિક્ષેપ થવો ઘટશે નહિ. કલ્પિત રજતને વિષે મિથ્યાત્વધર્મ પણ કલ્પિત છે, સત્ય નથી, એટલે વિરોધી ધર્મના પ્રતિક્ષેપને વિષે પ્રતિક્ષેપક ધર્મની સત્યતા અપેક્ષિત નથી. પણ જે ધર્મોના ધર્મ વિરોધી હોય તે ધર્મો પ્રતિક્ષેપક ધર્મની સમાનસત્તાવાળો હોવો જોઇએ. એટલે આત્માના સપ્રપંચત્વથી તેના નિષ્પ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થવાની આપત્તિ સંભવતી નથી; પણ પ્રપંચના વ્યાવહારિક મિથ્યાત્વથી તો તેના સત્ત્વનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે છે.

૨૬૦

દ્વૈતવાદીઓની અન્ય પ્રકારે શંકા

મતાંતરથી પણ દ્વૈતવાદીઓ શંકા કરે છે. પ્રપંચને વિષે મિથ્યાત્વધર્મને મિથ્યા માનીએ તો પણ પ્રપંચના પારમાર્થિક સત્ત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. કેમકે સમાનસત્તા-

સૃષ્ટિ થાય છે, તે પછી પ્રમાણને અંગીકાર કરીને દૃષ્ટિ થાય છે. સૃષ્ટિ પછી દૃષ્ટિ એવો સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદનો અર્થ છે. આ પક્ષમાં અનાત્મપદાર્થોની પણ અજ્ઞાતસત્તા છે; અને અનાત્મ પદાર્થોની વસ્તુસંબંધથી વિલક્ષણ એવી વ્યાવહારિક સત્તા છે. દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં કોઈ અનાત્મ વસ્તુ પ્રમાણનો વિષય નથી, કેવળ સહજ વેદાંતપ્રમાણનું વિષય છે; અને સ્વપ્નાંતર્ગત સાક્ષિભાસ્ય છે, ને તેમને વિષે શાસ્ત્રોનાદિક પ્રતીતિ તે ભ્રમરૂપ છે. પરમાર્થપ્રતિભાસ પણ સ્વપ્નની પેઠે ભ્રમરૂપ છે. સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદમાં અનાત્મપદાર્થ ઘટાદિ રજ્જુસર્પ વિષય છે, તેમજ શુક્તિરજતાદિ પણ વ્યાવહારિક છે, શુક્તિરજતાદિથી વિલક્ષણ જે વ્યાવહારિક રજતાદિ પદાર્થોથી ફળાદિરૂપ પ્રયોજનસિદ્ધિ થાય છે, પ્રાતિભાસિકથી [illegible] થતી નથી. તથાપિ અંતઃકરણને કરી વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક રૂપની વિલક્ષણ સમાન રીતે જાણે કે તેમ સદસદ્વિલક્ષણરૂપ અનિર્વચનીયત્વ પણ ઉભયમાં સમાન છે. એમ સાક્ષિરૂપને વિષે ઉભયનો [illegible] અભાવ પણ સમાન છે, એટલે પ્રતિભાસ [illegible] પણ [illegible] છે. આમ હોવાથી સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદમાં પણ અદ્વૈતની હાનિ નથી.

૨૫૮

આ ઉપર શંકા.

આ પક્ષ ઉપર એવી શંકા છે: દૃષ્ટિસૃષ્ટિવાદમાં તેમ સૃષ્ટિદૃષ્ટિવાદમાં સર્વ અનાત્મ વિષય છે એમાં વિવાદ નથી. પરંતુ વિષય પદાર્થને વિષે વિષયત્વ ધર્મ છે તે ઉપર [illegible] કરે છે. [illegible] તે જ્ઞાન છે કે વિષય છે [illegible] અદ્વૈતની હાનિ થશે, અને [illegible] પણ અદ્વૈતની હાનિ થવાની. જુઓ, વિષય પદાર્થને [illegible]

૨૬૩
નિશ્ચલદાસોક્ત સમાધાન.

પરંતુ અમારી ભાવનામાં આવું સમાધાન આવે છે: પ્રમાણનિર્ણીત ધર્મથી સ્વ-
વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે, અને ઉભયે ધર્મ પ્રમાણનિર્ણીત હોય ત્યાં અપરધર્મનો
પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. પ્રપંચનું મિથ્યાત્વ શ્રુત્યાદિપ્રમાણથી નિર્ણીત છે. અને પ્રપંચના સ-
ત્યત્વને માટે કોઈ શ્રુતિવચન પ્રમાણ નથી. ઉલટું શ્રુતિવચનથી સત્યત્વનો અભાવ તો પ્ર-
તીત થાય છે, એટલે પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી સત્યત્વનો બાધ થાય છે. " ઘટ સત છે " એ
રીતે યદ્યપિ પ્રત્યક્ષપ્રમાણે કરીને પ્રપંચને વિષે સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે તથાપિ અપૌર-
ષેય શ્રુતિવચનની આગળ પુરુષપ્રત્યક્ષ દુર્બલ છે, એટલે પ્રપંચનુ સત્યત્વ પ્રમાણસિદ્ધ
નથી. બ્રહ્મનુ સપ્રપંચત્વ નિષ્પ્રપંચત્વ ઉભયે પ્રમાણસિદ્ધ છે, એટલે એક ધર્મથી અપરનો
બાધ થતો નથી: પરંતુ નિષ્પ્રપંચત્વજ્ઞાનથી પરમપુરુષાર્થની પ્રાપ્તિ થાય છે, માટે શ્રુતિનુ
તાત્પર્ય નિષ્પ્રપંચત્વ પ્રતિપાદન કરવા ઉપર છે, અને અદ્વૈત નિષ્પ્રપંચ બ્રહ્મના બોધને ઉ-
પયોગી સપ્રપંચત્વનું નિરૂપણ છે; એટલે સપ્રપંચત્વ નિરૂપણ કરવાને વિષે શ્રુતિના તાત્પર્યનો
અભાવ હોવાથી સપ્રપંચત્વ પારમાર્થિક નથી, કેવલ કલ્પિત છે, પણ દોષાદિ.રહિત કેવલ
અવિદ્યાજન્ય હોવાથી તે પ્રાતિભાસિક નથી, વ્યાવહારિક છે. આ પ્રકારે નિષ્પ્રપંચત્વથી સ-
પ્રપંચત્વનો બાધ સિદ્ધ થાય છે; કારણ કે સપ્રપંચત્વપ્રતિપાદક વચનનું તાત્પર્ય વ્યાવ-
હારિક સપ્રપંચત્વ કહેવાનું છે એમ કહેવાથી સપ્રપંચત્વનો સંકોચ થાય છે; બ્રહ્મનું સપ્ર-
પંચત્વ સર્વદા નથી, વિદ્યાથી પૂર્વના અવિદ્યાકાલને વિષે છે; એટલે નિષ્પ્રપંચત્વધર્મથી
સપ્રપંચત્વ બાધ્ય છે; સપ્રપંચત્વથી નિષ્પ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ સંભવતો નથી. એટલા માટે
તવાદીનો આક્ષેપ અસંગત છે.

૨૬૪
ઉક્ત આક્ષેપનું અન્ય ગ્રંથકારોક્ત સમાધાન.

નૃસિંહાશ્રમ કરતાં અન્ય ગ્રંથકારોએ ઉક્ત આક્ષેપનું આવું સમાધાન કહેલું છે. સ્વા-
શ્રયગોચર તત્ત્વસાક્ષાત્કારથી જે ધર્મનો બાધ ન થાય તે ધર્મથી વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ
થાય છે, અને સ્વાશ્રયગોચર તત્ત્વસાક્ષાત્કારથી જે ધર્મનો બાધ થાય તેનાથી સ્વવિરોધી
ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય નહિ. મિથ્યાત્વનો આશ્રય જે પ્રપંચ તેનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ તેનો તત્ત્વ-
સાક્ષાત્કાર થતાં પ્રપંચના મિથ્યાત્વનો બાધ થતો નથી, ઉલટી બ્રહ્મસાક્ષાત્કારથી પ્રપંચને
વિષે મિથ્યાત્વબુદ્ધિ અધિક દૃઢ થાય છે. એટલે પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી મિથ્યાત્વવિરોધી
પ્રપંચનું સત્યત્વ તેનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. વળી સપ્રપંચત્વનો આશ્રય બ્રહ્મ છે એટલે
બ્રહ્મના સાક્ષાત્કારથી સપ્રપંચત્વનો બાધ થાય છે. જેમ શુક્તિને વિષે સ્વતાદાત્મ્ય છે, અને
કલ્પિતનું પણ સ્વાધિષ્ઠાનને વિષે તાદાત્મ્ય હોવાથી રજતતાદાત્મ્ય છે, ત્યાં શુક્તિસાક્ષા-
ત્કારથી શુક્તિતાદાત્મ્યનો બાધ થતો નથી; પણ શુક્તિતાદાત્મ્યથી સ્વવિરોધી જે શુક્તિ-
ભેદ તેનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. શુક્તિસાક્ષાત્કારથી રજતતાદાત્મ્યનો બાધ થાય છે એટલે

ળા ધર્મોનો વિરોધ થાય છે. વિષમસત્તાવાળા પદાર્થોનો વિરોધ થતો નથી; જો વિષમ સત્તાવાળા પદાર્થોનો વિરોધ થતો હોય તો શુક્તિને વિષે પ્રાતિભાસિક રજતના તાદાત્મ્યથી વ્યાવહારિક રજતભેદનો પ્રતિક્ષેપ થવો જોઇએ. આ પ્રકારે પ્રપંચના વ્યાવહારિક મિથ્યાત્વથી તેના પારમાર્થિક સત્યત્વના પ્રતિક્ષેપનો અસંભવ હોવાને લીધે પ્રપંચ સત્ય છે, એટલે અદ્વૈતનો અસંભવ છે,

---

૨૬૧

આ આક્ષેપનું ઉક્ત સમાધાન

આ શંકાનું પણ જે ઉક્ત સમાધાન તેજ સમાધાન છે. કેમકે પૂર્વે ઉક્ત રીતિથી સંપ્રજ્ઞાતાદિકના મિથ્યાત્વ વડે તેમના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થવો જોઇએ નહિ; એટલે પ્રમાણાનિર્ણીત ધર્મથી વિરોધી ધર્મની પ્રતિક્ષેપકતાને વિષે પ્રમાણનિર્ણીતત્વ પ્રયોજક છે. રજતનું મિથ્યાત્વ પ્રમાણનિર્ણીત છે, અને તેનું વિરોધી જે સત્યત્વ તેનું પ્રતિક્ષેપક છે; એમજ પ્રપંચનું મિથ્યાત્વ પણ શ્રુત્યાદિપ્રમાણથી નિર્ણીત છે ને તેનાથી પ્રપંચના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. શુક્તિને વિષે રજતનું જે તાદાત્મ્ય તે ભ્રમસિદ્ધ છે, પ્રમાણનિર્ણીત નથી, તેથી તેનાથી રજતભેદનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે નહિ; ઉલટું, શુક્તિને વિષે રજતભેદ તે પ્રમાણનિર્ણીત છે તેનાથી રજતતાદાત્મ્યનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. પ્રપંચના મિથ્યાત્વના મિથ્યાત્વને વ્યાવહારિક માનીને તેનો ધર્મી જે પ્રપંચ તેને સત્ય કહેવો એ સર્વથા વિરુદ્ધ છે, કેમકે વ્યાવહારિક ધર્મનો આશ્રય વ્યાવહારિક સંભવે છે. માટે દ્વૈતવાદીઓનો આ દ્વિતીય આક્ષેપ પણ અસંગત જ.

૨૬૨

અદ્વૈતદીપિકોક્ત સમાધાન અને સત્તાભેદ તથા એકસત્તા

આ પ્રકારે અદ્વૈતદીપિકામતની રીતિ પ્રમાણે પ્રતિક્ષેપકધર્મની સમાનસત્તાકતા હોય તેના વિરોધી ધર્મનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે એવો નિયમ માનતાં પ્રપંચના મિથ્યાત્વના મિથ્યાત્વથી પ્રપંચના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ સંભવે છે. અથવા સમાનસત્તાથી નિયમિતતાનો પ્રતિક્ષેપ થતો નહિ, પણ સત્તાભેદ માનતાં અદ્વૈતદીપિકોક્ત સમાધાન સંભવે છે. પ્રકાર સત્તાનુજ પ્રકૃતિને વિષે ભાન થાય છે, વ્યાવહારિક પ્રાતિભાસિક પદાર્થોની ભિન્ન સત્તા નથી, ને પરમાર્થ એકસત્તા મનાય એટલે ત્યાં ઉક્ત સમાધાન સંભવતું નથી.

૨૬૩

નિશ્ચયાલોક સમાધાન.

[illegible]

૨૬૪

[illegible] સમાધાન.

[illegible]

રજતતાદાત્મ્યથી સ્વવિરોધી રજતભેદ તેનો પ્રતિક્ષેપ થતો નથી. તેમજ પ્રપંચના મિથ્યાભૂત મિથ્યાત્વથી સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે, અને બ્રહ્મના સપ્રપંચત્વથી નિષ્પ્રપંચત્વનો પ્રતિક્ષેપ થતો નથી. આ પ્રકારે દ્વૈતવાદીઓના આક્ષેપનાં અનેક પ્રકારે સમાધાન છે, તેમનાં વચનોથી જિજ્ઞાસુએ વિમુખ રહેવુંજ ઉચિત છે.



૨૬૫

પાંચ પ્રકારે પ્રપંચ સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ;—તત્ત્વશુદ્ધિકાર.

પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી તેના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે એમ કહ્યું ત્યાં સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ મતભેદે કરીને પાંચ પ્રકારનો છે. તત્ત્વશુદ્ધિકારના મતમાં "ઘટ સત્ છે" ઇત્યાદિ પ્રત્યક્ષજ્ઞાનનાં વિષય જે ઘટાદિક તેનુ અધિષ્ઠાન સત્રૂપ ચેતનછે, અને સત્રૂપ ચેતનને વિષે અધ્યસ્ત ઘટાદિક પોતાના અધિષ્ઠાનથી અભિન્ન હોઈ ભ્રમવૃત્તિનાં વિષય થાય છે. જેમ શુક્તિ રજ્જુઆદિકને વિષય કરવા વાળી ઇદમાકાર ચાક્ષુષવૃત્તિ થાય છે અને રજતસર્પાદિક ચાક્ષુષવૃત્તિના વિષય નથી પણ ભ્રમવૃત્તિના વિષય છે, તેમ નેત્રાદિપ્રમાણુજન્ય સકલ જ્ઞાનોની વિષય અધિષ્ઠાનસત્તા છે. ઘટાદિગોચર પ્રમાણુજન્ય વૃત્તિ થતી નથી કેમકે પ્રમાણુ છે તે અજ્ઞાતગોચર છે અને જડ પદાર્થોને અજ્ઞાનકૃત આવરણનો અસંભવ હોવાથી અજ્ઞાતત્વ ઘટતુ નથી, ને પ્રમાણુગોચરતા સંભવતી નથી. એટલે રજતસર્પાદિકની પેઠે ઘટાદિક પણ ભ્રમના વિષય છે, તેમનુ અધિષ્ઠાન સત્રૂપ છે, ને તેજ નેત્રાદિપ્રમાણુજન્ય વૃત્તિનું વિષય છે. આ પ્રકારે સકલ પ્રમાણુનુ વિષય સત્રૂપ ચેતન છે; સત્રૂપ ચેતનને વિષે તાદાત્મ્યથી કરીને અનેકભેદવિશિષ્ટ ઘટાદિકની પ્રતીતિ ભ્રમરૂપ છે. આમ છે એટલે ઘટાદિકને વિષે જે સત્તા તે કોઇ પ્રમાણુનો વિષય નથી, એટલાજ માટે ઘટાદિકના મિથ્યાત્વનો શ્રુતિસ્મૃતિ અનુવાદ કરે છે. તત્ત્વશુદ્ધિકારે, આ રીતે, નેત્રાદિપ્રમાણુગોચર તો અધિષ્ઠાનસત્તાનેજ કહી છે, ઘટાદિકસત્તાને નેત્રાદિપ્રમાણુગોચર કહી નથી, અને એમ પ્રપંચના સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ કર્યો છે.

૨૬૬

અન્ય રીતે પ્રતિક્ષેપ.

કોઈ ગ્રંથકાર આ રીતે કહે છે. 'ઘટ છે' ઇત્યાદિક પ્રતીતિનો વિષય ઘટાદિકનું સત્ત્વ છે, અને શ્રુતિ, યુક્તિ, તથા જ્ઞાનીના અનુભવથી ઘટાદિકને વિષે મિથ્યાત્વ છે; આ સ્થાને અબાધિતરૂપ સત્ત્વનો મિથ્યાત્વ સાથે વિરોધ હોવાથી ઘટાદિકને વિષે જાતિરૂપ સત્ત્વ છે. જેમ સકલ ઘટને વિષે અનુગત ધર્મ 'ઘટત્વ' છે, તેમ 'ઘટ સત્ છે' 'પટ સત્ છે', એવી એકાકાર પ્રતીતિનો વિષય સકલ પદાર્થોને વિષે જે અનુગત ધર્મ તે જાતિરૂપ સત્ત્વ છે. અથવા દેશકાળના સંબંધ વિના ઘટાદિકની પ્રતીતિ થાય નહિ, દેશકાલસંબંધવિશિષ્ટ ઘટાદિકની પ્રતીતિ થાય છે; 'અત્ર ઘટ છે', 'અધુના ઘટ છે', એ રીતે દેશસંબંધ તથા કાલ-

સંબંધનેજ, ઘટાદિવિષયક પ્રતીતિ, વિષય કરે છે. એટલે ઘટાદિમાં જે સત્ત્વ છે તે વિશેષસંબંધરૂપ તથા કાલસંબંધરૂપ છે, અથવા ઘટાદિનું સ્વરૂપ તેજ 'ઘટ છે' એ પ્રતીતિનો વિષય છે; ઘટાદિથી પૃથક્ સ્વરૂપને એ પ્રતીતિ વિષય કરતી નથી. કારણ કે ન-શબ્દરહિત વાક્યથી જેની પ્રતીતિ થાય તેનો નિષેધ ન-શબ્દસહિત વાક્યથી થાય છે, અને 'ઘટ છે' એ વાક્યથી ઘટના સ્વરૂપનો નિષેધ થાય છે એમ સર્વને સંમત છે. માટે 'ઘટ છે' એવા ન-શબ્દરહિત વાક્યથી ઘટના સ્વરૂપમાત્રનો બોધ માનવોજ ઉચિત છે. આ પ્રકારે 'ઘટ છે' એ પ્રતીતિનો વિષય ઘટનું સ્વરૂપ છે, ને સ્વરૂપથી અતિરિક્ત ઘટાદિને વિષે સત્ત્વ છે નહિ, તેથી તેનો પ્રતિક્ષેપ કહેલો છે.

૨૬૭

ન્યાયસુધાકારની રીતિથી પ્રપંચસત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ.

ન્યાયસુધાકારના મતમાં અધિષ્ઠાનગત સત્તાનો સંબંધ ઘટાદિકને વિષે ઉક્ત પ્રતીતિનો વિષય છે. તત્ત્વશુદ્ધિકારના મતમાં તો ઘટાદિક અનાત્મગોચર જે પ્રતીતિ તે પ્રમાણજન્ય નથી; કેવલ અધિષ્ઠાનસત્તાજ પ્રમાણનો વિષય છે પણ આ મતમાં તો અધિષ્ઠાનસત્તાના સંબંધવિશિષ્ટ ઘટાદિક પ્રમાણનાં વિષય છે; એટલો ભેદ છે. આ પ્રકારે ઘટાદિકને વિષે અધિષ્ઠાનસત્તાનો સંબંધ હોવાથી, ઘટાદિકને વિષે સત્ત્વ પ્રતીત થાય છે, અને ઘટાદિકને વિષે સત્ત્વનો અભાવ હોવાથી તેનો પ્રતિક્ષેપ કહેવાય છે. અધિષ્ઠાનસત્તાની પ્રતીતિ ઘટાદિકને વિષે માનતાં અન્યથાખ્યાતિનો અંગીકાર થાય છે માટે અધિષ્ઠાનસત્તાનો અનિર્વચનીય સંબંધ ઘટાદિક સાથે થઈ આવે છે એમ કહેવું ઉચિત છે.

૨૬૮

અન્ય આચાર્યની રીતિ.

કોઈ આચાર્ય આ રીતે સત્ત્વનો પ્રતિક્ષેપ કરે છે. શ્રુતિમાં કહ્યું છે: " प्राणा वै सत्यं तेषामेष सत्यम् " પ્રાણશબ્દનો અર્થ હિરણ્યગર્ભ છે, પ્રાણ કહેતાં હિરણ્યગર્ભ સત્ય છે; તેની અપેક્ષાએ પરમાત્મા ઉત્કૃષ્ટ સત્ય છે, એવું એ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે. सत्यस्य सत्यम् એવી પણ અન્ય શ્રુતિ છે, અનાત્મસત્તાથી આત્મસત્તા ઉત્કૃષ્ટ છે એવો તે શ્રુતિનો અર્થ છે. જેમ અન્ય રાજાની અપેક્ષાથી ઉત્કૃષ્ટ રાજાને રાજરાજ કહે છે, તેમ ઉત્કૃષ્ટ સત્યને 'સત્યનું સત્ય' કહેલું છે. આ પ્રકારે શ્રુતિવાક્યોને વિષે સત્ત્વના ઉત્કર્ષ અપકર્ષ કહ્યા છે. ત્યાં અન્યવિધ ઉત્કર્ષ અપકર્ષ તો સંભવે નહિ, પણ સર્વદા અબાધ્ય અને કિંચિત્કાલ અબાધ્ય એવા સત્ત્વને વિષે ઉત્કર્ષ અપકર્ષ હોઈ શકે. અનાત્મપદાર્થોને વિષે જ્ઞાનના પર્યંતકાલે અબાધ્યસ્વરૂપ સત્ત્વ છે, અને પરમાત્મવસ્તુને વિષે સર્વદા અબાધ્યસ્વરૂપ સ-

ત્યત્વ છે; એટલે હિરણ્યગર્ભ અપકૃષ્ટ સત્ય છે, પરમાત્મા ઉત્કૃષ્ટ સત્ય છે. આ પ્રકારે દ્વિવિધ સત્યત્વ શ્રુતિસંમત છે, તેમાં કિંચિત્કાલ અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વનો મિથ્યાત્વથી વિરોધ નથી, સર્વદા અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વનો મિથ્યાત્વથી વિરોધ છે, એટલે તેનો પ્રપંચના મિથ્યાત્વથી પ્રતિક્ષેપ થાય છે.

૨૬૯

સંક્ષેપશારીરકની રીતિ.

સંક્ષેપશારીરકમાં આ પ્રકારે કહ્યું છે. યદ્યપિ પ્રત્યક્ષાદિપ્રમાણથી ઘટાદિકને વિષે સત્યત્વ પ્રતીત થાય છે, તથાપિ પ્રમાણતા તો બ્રહ્મબોધક વાક્યોને વિષેજ છે, અનાત્મગ્રાહક પ્રત્યક્ષાદિ તો પ્રમાણાભાસ છે, પ્રમાણ નથી. કારણ કે પ્રમાણ અજ્ઞાત અર્થના બોધનું જનક છે; અજ્ઞાનકૃત આવરણનો જડ પદાર્થને વિષે અસંભવ હોવાથી, ચેતનભિન્નને વિષે અજ્ઞાતત્વનો અભાવ સિદ્ધ છે, ત્યાં ચેતનભિન્નનાં બોધક જે પ્રત્યક્ષાદિ તેમની પ્રમાણતા સંભવતી નથી. આમ પ્રમાણાભાસથી ઘટાદિકને વિષે સત્યત્વની સિદ્ધિ થાય છે. શ્રુતિરૂપ પ્રમાણથી ઘટાદિકને વિષે મિથ્યાત્વની સિદ્ધિ થાય છે, મુખ્ય પ્રમાણથી પ્રમાણાભાસના બાધદ્વારા સત્યત્વનો પ્રતિક્ષેપ થાય છે. આ રીતે પ્રપંચને વિષે અત્યંત અબાધ્યત્વરૂપ સત્યત્વનો પાંચ પ્રકારે પ્રતિક્ષેપ કર્યો. અર્થાત્ પ્રપંચ સર્વથા મિથ્યા છે.

૨૭૦

કર્મની જ્ઞાનસાધનતા.

મિથ્યાત્વની નિવૃત્તિને વિષે કર્મનો ઉપયોગ નથી; એટલે કેવલ-કર્મથી અથવા કર્મસમુચ્ચિત જ્ઞાનથી અનર્થ નામ પ્રપંચની નિવૃત્તિ સંભવતી નથી. કેવલ જ્ઞાનથી અનર્થનિવૃત્તિ થાય છે. આ અર્થ અદ્વૈતવાદના ગ્રંથોમાં અતિ પ્રસિદ્ધ છે, તેમ ભાષામાં પણ વિચારસાગરના પષ્ઠતરંગમાં સ્પષ્ટ છે એટલે અત્ર લખ્યો નથી. અત્ર એ સિદ્ધાંત છે કે શ્રુતિસ્મૃતિને વિષે કર્મસમુચ્ચિત જ્ઞાનથી મોક્ષપ્રાપ્તિ કહી છે, ભાષ્યકારે બહુ વિષે સમુચ્ચયવાદનો નિષેધ પ્રતિપાદન કર્યો છે, ત્યાં એવો નિર્ધાર છે કે ...ુ પ્રકારનો છે: સમસમુચ્ચય, ક્રમસમુચ્ચય. જ્ઞાન અને કર્મ ઉભયે પરસ્પર મળીને સાધન છે એમ જાણી એકકાલે ઉભયનું અનુષ્ઠાન તેને સમસમુચ્ચય કહીએ કના એકજ અધિકારીને પૂર્વે કર્માનુષ્ઠાન અને ઉત્તરકાલને વિષે સકલકર્મનો જ્ઞાનહેતુ એવાં શ્રવણાદિકનું અનુષ્ઠાન તેને ક્રમસમુચ્ચય કહીએ છીએ. મુચ્ચયનો તો નિષેધ છે, અને શ્રુતિસ્મૃતિમાં પણ જ્યાં જ્ઞાનકર્મનો સમુ છે ત્યાં ક્રમસમુચ્ચય કહેવાનુંજ તાત્પર્ય છે.

૩૭૧

ભાષ્યકાર.

ભાષ્યકારનો સિદ્ધાંત એવો છે કે મોક્ષનું સાક્ષાત્ સાધન કર્મ નથી, પણ મોક્ષનું સાક્ષાત્ સાધન જ્ઞાન છે, અને જ્ઞાનનું સાધન કર્મ છે.

૨૭૨

વાચસ્પતિ.

ભામતી નિબંધને વિષે વાચસ્પતિએ આમ કહ્યું છે; જ્ઞાનનું સાક્ષાત્ સાધન કર્મ નથી, જિજ્ઞાસાનું સાધન કર્મ છે; કેમકે કૈવલ્યશાખાને વિષે સકલ આશ્રમકર્મ વિવિદિષાનાં સાધન છે, એમ સ્પષ્ટ કહ્યું છે, વેદન નામ જાણવાની ઇચ્છાને વિવિદિષા કહે છે. અને તૃતીયાધ્યાયમાં સૂત્રકારે પણ સર્વકર્મની જ્ઞાનને વિષે અપેક્ષા કરી છે. ત્યાં સૂત્રના વ્યાખ્યાનને વિષે ભાષ્યકારે આવું કહ્યું છેઃ શમદમાદિક સાધન તો જ્ઞાનનાં સાધન છે, એટલે જ્ઞાનની સમીપ છે, અને જિજ્ઞાસાનાં સાધન કર્મ છે, એટલે શમદમાદિકની અપેક્ષાએ જ્ઞાનથી દૂર છે. આ પ્રકારે શ્રુતિવચનથી તેમ ભાષ્યવચનથી જિજ્ઞાસાનાં સાક્ષાત્સાધન કર્મ છે, અને જિજ્ઞાસાદ્વારા જ્ઞાનનાં પણ સાધન છે. જો કર્મને જ્ઞાનનાં સાક્ષાત્ સાધન કહીએ તો જ્ઞાનના ઉદય પર્યંત કર્માનુષ્ઠાન પ્રાપ્ત થાય, અને જ્ઞાનસહિત કર્મસ્વરૂપ સંન્યાસનો લોપ થાય. માટે કર્મ જિજ્ઞાસાનાં સાધન છે એવું વાચસ્પતિનું મત છે.

૨૭૩

વિવરણકાર.

વિવરણકારનું આવું મત છે; યદપિ "वेदानुवचनेन विविदिषन्ति" (વેદાનુવચનથી વિવિદિષા કરે છે) એમ શ્રુતિમાં કહ્યું છે ત્યાં અક્ષરાર્થ જોતાં વેદાધ્યયનાદિ ધર્મને વિવિદિષાની સાધનતા સમજાય છે, તથાપિ ઇચ્છાનો વિષય જે જ્ઞાન તેની સાધનતાને વિષેજ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે, કર્મને ઇચ્છાની સાધનતા કહેવામાં શ્રુતિનું તાત્પર્ય નથી. જેમ अश्वेन जिगमिषति (અશ્વથી જવાની ઇચ્છા—જિગમિષા—કરે છે) એ વાક્યમાં અક્ષરાર્થ જોતાં ગમનવિષયક ઇચ્છાની સાધનતા અશ્વને પ્રતીત થાય છે, खड्गेन जिघांसति (ખડ્ગથી હણવા ઇચ્છે છે) એ વાક્યમાં હનનવિષયક ઇચ્છાની સા-

મનના શબ્દને પ્રતીન થાય છે, અને તે તે વાક્યમાં ઇચ્છાનું વિષય ગમન, તથા હનન તેની સાધનના અર્થને વિષે તથા શબ્દને વિષે અભિપ્રેત છે; તેમ ઇચ્છાના વિષય જ્ઞાનની સાધનના કર્મને અભિપ્રેત છે. વળી આ પક્ષમાં જે દોષ કહ્યો છે કે કર્મને જ્ઞાનની સાધનના માનતાં જ્ઞાનોદય પર્યંત કર્માનુષ્ઠાનની આપત્તિ થવાથી સંન્યાસનો લોપ થશે, તેનું એવું સમાધાન છે કે જેમ બીજપ્રક્ષેપ પૂર્વે ભૂમિનું કર્ષણ થાય છે અને બીજપ્રક્ષેપના ઉત્તરકાલને વિષે ભૂમિનું અકર્ષણ થતાં વ્રીહિ આદિકની સિદ્ધિ કર્ષણ અકર્ષણના યોગે થયા કરે છે, તેમ કર્મ અને સંન્યાસથી જ્ઞાનની સિદ્ધિ થાય છે. અંતઃકરણની શુદ્ધિદ્વારા પ્રત્યક્તત્ત્વની તીવ્રજિજ્ઞાસા, વૈરાગ્યસહિત, થાય ત્યાં સુધી કર્મ કર્તવ્ય છે, અને વૈરાગ્યસહિત તીવ્રજિજ્ઞાસાના ઉત્તરકાલને વિષે સાધનસહિત કર્મના ત્યાગરૂપ સંન્યાસ કર્તવ્ય છે. આ રીતે જ્ઞાનના સાધન કર્મ છે. તથાપિ તીવ્રજિજ્ઞાસાની પૂર્વેજ કર્તવ્ય છે, ઉત્તરકાલ નો સંન્યાસના અંગ જે શમાદિક તેજ કર્તવ્ય છે, કર્મ નહિ. આમ છે એટલે કર્મની અપેક્ષાએ શમાદિકની અંતરંગતા પ્રતિપાદન કરનારાં તૃતીયાધ્યાયસ્થ ભાષ્યવચનો સાથે વિરોધ નથી. આમ વિવરણકારના મતમાં જ્ઞાનનાં સાધન કર્મ છે, વાચસ્પતિના મતમાં વિવિદિષાનાં સાધન છે; પણ ઉભયે મતમાં વિવિદિષાના પૂર્વકાલને વિષે કર્મનું અનુષ્ઠાન અને ઉત્તરકાલને વિષે શમાદિસહિત સંન્યાસપૂર્વક શ્રવણાદિકનું અનુષ્ઠાન કહ્યું છે; વિવિદિષાના ઉત્તરકાલને વિષે કોઇના મતમાં કર્મ કર્તવ્ય નથી.

૨૭૪

આ બે મત ઉપર શંકા.

આ સ્થાને શંકા થાય છે. ઉભયે મતમાં વિવિદિષાના પૂર્વકાલને વિષે કર્મ કર્તવ્ય હોય તો મતભેદનું નિરૂપણ કર્યું તે નિષ્ફલ થાય. વાચસ્પતિના મતમાં કર્મનું ફલ વિવિદિષા છે, વિવરણકારના મતમાં કર્મનું ફલ જ્ઞાન છે. ફલની સિદ્ધિ થાય ત્યારે સાધનનો ત્યાગ થાય છે. એટલે વાચસ્પતિના મતમાં વિવિદિષાની સિદ્ધિપર્યંત કર્મનું અનુષ્ઠાન માનવા, અને વિવરણકારના મતમાં વિવિદિષાના ઉત્તરકાલને વિષે પણ જ્ઞાનની સિદ્ધિપર્યંત કર્મનું અનુષ્ઠાન માનવાં, ઉભયે મતનો વિલક્ષણતા સ્પષ્ટ જણાય છે. વાચસ્પતિમતાનુસારી જિજ્ઞાસુ કર્મનો ત્યાગ કરે, અને વિવરણકારના મતાનુસારી જ્ઞાનથી પૂર્વે જિજ્ઞાસુ છતાં પણ કર્મનું અનુષ્ઠાન કરે. એમ મતભેદનિરૂપણ સફલ થઇ શકે. પૂર્વોક્ત રીતિથી ઉભયે મતમાં વિવિદિષાની સિદ્ધિથી કર્મનો ત્યાગ માનતાં પરસ્પરવિલક્ષણતા જણાતી નથી., ને મતભેદનિરૂપણ નિષ્ફલ થઇ જાય છે.

૨૭૫

એ શંકાનું સમાધાન.

આનું સમાધાન આ પ્રકારે છે: યદપિ ઉભયે મતમાં વિવિદિષાપર્યંતજ કર્મનું અનુષ્ઠાન છે તથાપિ મતભેદે કરી કર્મના ફલમાં વિલક્ષણતા છે. વાચસ્પતિના મતમાં કર્મનું ફલ વિવિદિષા છે, વિવિદિષાની ઉત્પત્તિ થતાં કર્મજન્ય અપૂર્વનો નાશ થાય છે. વિવિદિષા જ્યાં પણ ઉત્તમ ગુરુઆદિ સામગ્રી હોય તો જ્ઞાન થાય, કેઈ સાધનની વિકલતા હોય તો જ્ઞાન થાય નહિ. કર્મનો વ્યાપાર વિવિદિષાની ઉત્પત્તિને વિષે છે, તત્ત્વજ્ઞાન કર્મનું ફલ નથી, એટલે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિને વિષે કર્મનો વ્યાપાર નથી. આમ વાચસ્પતિના મત પ્રમાણે વિવિદિષાહેતુ કર્મનું અનુષ્ઠાન કરતાં પણ જ્ઞાનની સિદ્ધિ નિયમે કરીને થતી નથી, પણ ઉત્તમ ભાગ્યે કરી સકલ સામગ્રીની સિદ્ધિ હોય તો જ્ઞાન થાય છે, એટલે જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ અનિયત છે. વિવરણકારના મતમાં વિવિદિષાના પૂર્વકાલને વિષે કરેલા કર્મનું પણ ફલ જ્ઞાન છે, એટલે ફલની ઉત્પત્તિ વિના કર્મજન્ય અપૂર્વનો નાશ ન થવાથી, જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ પર્યંત કર્મજન્ય અપૂર્વ રહે છે. જેટલી સામગ્રી વિના કર્મનું ફલ જે જ્ઞાન તે થાય નહિ તેટલી સામગ્રીને કર્મ સંપાદન કરે છે. એમ આ પક્ષ પ્રમાણે જ્ઞાનહેતુ કર્મનું અનુષ્ઠાન કરતાં વર્તમાન શરીરમાં કે ભાવિશરીરમાં જ્ઞાન અવશ્ય થાય છે. એટલે જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ નિયત છે. આમ જેનાં વાચસ્પતિના મત પ્રમાણે શુભકર્મથી વિવિદિષા નિયમે કરીને થાય છે, જ્ઞાનની સિદ્ધિ અનિયમિત છે; વિવરણકારના મત પ્રમાણે એજ કર્મથી જ્ઞાનની ઉત્પત્તિ નિયમે કરીને થાય છે. એટલે ઉભયે મતનો પરસ્પરથી ભેદ છે, સંકર નથી. વિવિદિષાનાં હેતુ કર્મ હોય કે જ્ઞાનનાં હેતુ હોય, પણ ઉભયે રીતે વેદાધ્યયન, યજ્ઞદાન, ઇન્દ્રિયસંયમ, આદિક આશ્રમકર્મનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે.

૨૭૬

વર્ણધર્મનો વિદ્યામાં ઉપયોગ.

કેટલાક આચાર્ય એમ કહે છે કે વર્ણાશ્રમના ધર્મનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ નથી.

૨૭૭

કલ્પતરુકાર

કલ્પતરુકારનું મત આ પ્રમાણે છે: નિત્યકર્મોનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે; કેમકે ઇહકાલે તથા જન્માંતરે અનાશ્રમી પુરુષોને પણ વિદ્યાનાં હેતુ એવાં કર્મને વિષે તેમ સ્મૃતિને વિષે અધિકાર કહ્યો છે. જેમકે રૈક્વ, વાચક્નવી આદિ અનાશ્રમીને પણ બ્રહ્મવિદ્યા પ્રાપ્ત થયાનું શ્રુતિ કહે છે. વાચક્નવી પુત્રી ભાર્યાને વાચક્નવી કહેલ છે. હવે જો આશ્રમકર્મનોજ વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ હોય તો અનાશ્રમી પુરુષોને વિષે, જ્ઞાનસ-

પાદક કર્મના અભાવથી, જ્ઞાન થવું જોઇએ નહિ. માટે જપ ગંગાસ્નાન દેવતાધ્યાનાદિ હિત સકલ શુભ કર્મનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે. આ પ્રમાણે કલ્પતરકારનું મત છે. પરં કલ્પતરકારના મત પ્રમાણે પણ કામ્ય કર્મનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ નથી, કેવલ નિત્ય કર્મ નોજ વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે. કારણકે અન્ય પ્રકારે તો કર્મનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ સં ભવતો નથી, માત્ર વિદ્યાનાં પ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિદ્વારા કર્મનો ઉપયોગ છે; કામ્યકર્મથ તો સ્વર્ગપુત્રાદિ પ્રાપ્તિરૂપ ફલ થાય છે, જેનાથી પાપનિવૃત્તિ થતી નથી, પાપની નિવૃત્તિ તે નિત્ય કર્મથીજ થાય છે; માટે સર્વ નિત્યકર્મોનોજ વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે.

૨૭૮
સંક્ષેપશારીરક.

સંક્ષેપશારીરકના કર્તા આ પ્રમાણે કહે છેઃ—કામ્ય અને નિત્ય એવાં સકલ શુભ કર્મોનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે; કારણકે "યજ્ઞથી વિવિદિષા કરે છે" (यज्ञेन विविदिषंति) એમ કૈવલ્યશાખામાં કહ્યું છે, ત્યાં યજ્ઞ-શબ્દ છે તે નિત્ય અને કામ્ય એ ઉભય કર્મ સાધારણ છે. વળી "ધર્મથી પાપને દૂર કરે છે" (धर्मेण पापमपनुदति) ઇત્યાદિ વાક્યોથી સકલ શુભ કર્મને પાપની નાશકતા પ્રતીત થાય છે. માટે જ્ઞાનનાં પ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિદ્વારા, નિત્ય કર્મની પેઠે, કામ્યકર્મ પણ વિદ્યાને વિષે ઉપયોગી છે. સંક્ષેપશારીરકના કર્તા સર્વજ્ઞાત્મમુનિનું આવું મત છે.

૨૭૯
કર્મ અને સંન્યાસ.

માટે તીવ્ર જિજ્ઞાસા પર્યંત સકલ શુભ કર્મ કર્તવ્ય છે. તદનંતર વૈરાગ્યસહિત તીવ્રજિજ્ઞાસા થતાં સાધનસહિત કર્મના ત્યાગરૂપ સંન્યાસ કર્તવ્ય છે. જેમ શુભ કર્મથી પાપની નિવૃત્તિ થાય છે. તેમ સંન્યાસથી પણ જ્ઞાનનાં પ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ થાય છે. જ્ઞાનનાં પ્રતિબંધક પાપ અનેક પ્રકારનાં થાય છે; તેમાંથી કેટલાંકની નિવૃત્તિ કર્મથી અને કેટલાંકની નિવૃત્તિ સંન્યાસથી થાય છે. માટે જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિદ્વારા કર્મ અને સંન્યાસ ઉભયે જ્ઞાનનાં હેતુ હોવાથી ક્રમે કરીને કર્તવ્ય છે.

૨૮૦
સંન્યાસની શ્રવણસાધનતા.

કોઇ આચાર્યનું આવું મત છેઃ કેવલ પાપનિવૃત્તિદ્વારાજ સંન્યાસને જ્ઞાનની સાધનતા નથી, પણ સંન્યાસજન્ય અપૂર્વસહિત જે પુરુષ તેનેજ શ્રવણાદિકથી જ્ઞાન થાય છે, માટે શ્રવણનું અંગ સંન્યાસ હરે છે. અને સર્વથા નિષ્પાપને પણ સંન્યાસ કર્તવ્ય છે.

૨૮૧

સંન્યાસને દૃષ્ટફલહેતુતા.

વિવરણકારનું મત આ પ્રકારે છે: સંન્યાસવિના વિક્ષેપનો અભાવ થતો નથી, માટે જ્ઞાનપ્રતિબંધક વિક્ષેપની નિવૃત્તિરૂપ દૃષ્ટફલ સંન્યાસથી થાય છે; જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ અથવા જ્ઞાનહેતુ ધર્મની ઉત્પત્તિ એવા અદૃષ્ટ ફલનો હેતુ સંન્યાસ છે એમ કહેવું અયોગ્ય છે. કારણ કે જ્યાં દૃષ્ટફલ સંભવે નહિ ત્યાં અદૃષ્ટની કલ્પના કરવાની છે. સંન્યાસનું દૃષ્ટફલ વિક્ષેપનિવૃત્તિ સંભવે છે, એટલે તેનું અદૃષ્ટફલ કલ્પવું સંભવે નહિ. કોઈ સાધુ પુરુષને આશ્રમાંતરને વિષે પણ કામક્રોધાદિરૂપ વિક્ષેપનો અભાવ થાય અને કર્મછિદ્રને વિષે વેદાન્તનો વિચાર સંભવે તો ઉક્ત રીતિએ સંન્યાસ કરવો તે વ્યર્થ ઠરે; તથાપિ " સુષુપ્તિ સુધી તેમ મરણ સુધીનો કાલ વેદાંતચિંતનમાં ગાળવો " (आसुप्तेरामृतेः कालं नयेद्वेदान्तचिन्तया) એ ગૌડપાદવચનથી, " તેનું ચિંતન, તેનું કથન, અન્યોન્યને તેનું પ્રબોધન " (तच्चिन्तनं तत्कथनमन्योऽन्यं तत्प्रबोधनम्) એ ભગવદ્વચનથી, " બ્રહ્મસંસ્થ અમૃતત્વને પામે છે " (ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति) એ શ્રુતિવચનથી, નિરંતર ક્રિયમાણ જે બ્રહ્મશ્રવણ તેનાથીજ જ્ઞાન થાય છે, કર્મછિદ્રકાલને વિષે કદાચિત્ ક્રિયમાણ શ્રવણાદિથી જ્ઞાન થતું નથી; અને નિરંતર શ્રવણાદિના અભ્યાસનો હેતુ તો સંન્યાસજ છે, એટલે અદૃષ્ટફલ વિના દૃષ્ટફલનો હેતુ સંન્યાસ છે, છતાં વ્યર્થ નથી. 'બ્રહ્મસંસ્થ' એટલે બ્રહ્મને વિષે સંસ્થા કહીએ અનન્યવ્યાપારતાએ કરીને જેની સ્થિતિ હોય તે પુરુષ, જ્ઞાનદ્વારા અમૃતત્વ નામ અમૃતભાવને પ્રાપ્ત કરે છે એવું શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે.

૨૮૨

ક્ષત્રિય વૈશ્યનો અધિકાર

ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો સંન્યાસ તેમ શ્રવણને વિષે અધિકાર છે કે નહિ તેનો વિચાર આ પ્રસંગે લખીએ છીએ.

૨૮૩

કોઈના મતથી અધિકાર નથી.

કોઈ ગ્રંથકાર એમ કહે છે કે સંન્યાસવિધાયક બહુ વાક્યોમાં 'બ્રાહ્મણ'—પદ હોવાથી બ્રાહ્મણમાત્રનોજ સંન્યાસને વિષે અધિકાર છે, અને સંન્યાસ વિના ગૃહસ્થાદિને બ્રહ્મવિચારનો અવકાશ નહિ, એટલે બ્રહ્મશ્રવણ તથા સંન્યાસને વિષે ક્ષત્રિય અને વૈશ્યનો અધિકાર નહિ.

૨૮૪
બ્રહ્મશ્રવણને વિષેજ અધિકાર

અન્ય ગ્રંથકારો એમ કહે છે કે યદ્યપિ સન્યાસને વિષે કેવલ બ્રાહ્મણનોજ અધિકાર છે, તથાપિ બ્રહ્મશ્રવણને વિષે ક્ષત્રિય અને વૈશ્યનો પણ અધિકાર છે. પરતું જન્માંતરસસ્કારથી, જે ઉત્તમ પુરુષને વિષયોને વિષે દીનતા થવા રૂપ દોષ ન હોય, એવા શુદ્ધબુદ્ધિવાળાને સંન્યાસ વિના પણ જ્ઞાન થાય છે. માટેજ ગૃહસ્થાશ્રમમાં પણ અનેક રાજર્ષિને બ્રહ્મવિત્ કહેલા છે.

૨૮૫
વિદ્વત્સંન્યાસને વિષે આધિકાર.

આ કરતાં અન્ય ગ્રંથકારો આમ કહે છેઃ જેમ બ્રહ્મશ્રવણાદિકને વિષે ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો અધિકાર છે તેમ સન્યાસને વિષે પણ તેમનો નિષેધ નથી. જ્ઞાનના અનુભવથી કર્તૃત્વ ભોક્તૃત્વ બુદ્ધિનો તેમ જાતિ આશ્રમ આદિ અભિમાનનો અભાવ થઇ જાય છે; કર્તૃત્વ ભોક્તૃત્વ બુદ્ધિ વિના તેમ જાતિ આશ્રમના અભિમાન વિના કર્માધિકાર સભવતો નથી; એટલે સર્વકર્મપરિત્યાગપૂર્વક અક્રિય, અસગ આત્મરૂપે સ્થિતિરૂપ વિદ્વત્સંન્યાસને વિષે પણ ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો અધિકાર છે. માત્ર વિવિદિષાસંન્યાસને વિષે તેમનો અધિકાર નથી.

૨૮૬
વાર્તિકકાર

વાર્તિકકારનુ આવુ મત છેઃ વિવિદિષાસન્યાસને વિષે પણ ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યનો અધિકાર છે. બહુ એક શ્રુતિવાક્યોમાં યદ્યપિ બ્રાહ્મણને સન્યાસ કહ્યો છે, તથાપિ સન્યાસવિધાયક જાબાલશ્રુતિને વિષે ' બ્રાહ્મણ '—પદ નથી, કેવલ વૈરાગ્યસંપત્તિથી સંન્યાસનું વિધાન છે; એટલે જે અનેક શ્રુતિઓમાં ' બ્રાહ્મણ '—પદ આવે છે તેમાં તે પદ દ્વિજમાત્રનું ઉપલક્ષણ જાણવું. સ્મૃતિમાં પણ એમ કહ્યું છેઃ " બ્રાહ્મણ ક્ષત્રિય વૈશ્ય ગૃહસ્થાશ્રમથી સંન્યાસાશ્રમ અંગીકાર કરે; ત્રણે વર્ણને વેદાધ્યયનપૂર્વક ચાર આશ્રમ કહેલા છે. " આ પ્રકારના સ્મૃતિવચનથી પણ ક્ષત્રિય વૈશ્યને સંન્યાસનો અધિકાર છે. આવું વાર્તિકકાર સુરેશ્વરાચાર્યનું મત છે.

૨૮૭
અન્યપ્રકાર વ્યવસ્થા.

કોઇ ગ્રંથકાર આ રીતે વ્યવસ્થા કરે છેઃ સંન્યાસવિધાયક શ્રુતિવાક્યોમાં ' બ્રાહ્મણ '—પદ છે, તેને દ્વિજમાત્રનું ઉપલક્ષણ માનવામાં પ્રમાણ નથી. જાબાલશ્રુતિમાં યદ્યપિ

બ્રાહ્મણ—પદ નથી, તથાપિ બહુ શ્રુતિઓને અનુસારે ત્યાં પણ બ્રાહ્મણકર્તાનો અધ્યાહાર છે. આમ હોવાથી ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસનો અધિકાર નથી. પરંતુ અનેક સ્થાનને વિષે ગૃહસ્થો તેમ રાજાઓને જ્ઞાનવાન્ કહ્યા છે, એટલે એમ માનવું ઉચિત છે કે બ્રાહ્મણને બ્રહ્મવિચારના અંગરૂપે સંન્યાસ કહ્યો છે, સન્યાસ વિના આશ્રમસ્થ બ્રાહ્મણને બ્રહ્મવિચારનો અધિકાર નથી, સંન્યાસી બ્રાહ્મણનેજ બ્રહ્મવિચારનો અધિકાર છે. ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસ વિનાજ બ્રહ્મવિચારનો અધિકાર છે, કેમકે સન્યાસવિધાયક વચનોમા બ્રાહ્મણ–પદ હોવાથી ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસનું વિધાન નથી, તેમ જે આત્મકામ છે તેને આશ્રમણનો અભાવ કહેવો તે પણ સંભવતું નથી, માટે ક્ષત્રિયવૈશ્યને જ્ઞાનોપયોગી અદૃષ્ટ કેવલ કર્મથીજ થઈ આવે છે, સંન્યાસજન્ય અદૃષ્ટની ક્ષત્રિયવૈશ્યને જ્ઞાનમાં અપેક્ષા નહિ, એમ સમજાય છે. એટલાજ માટે ગીતામાં " જનકાદિક કર્મથીજ સંસિદ્ધિને પામ્યા " એમ પરમેશ્વરે કહેલું છે. આ સ્થાને ' જ્ઞાનસંસિદ્ધિ '—શબ્દનો અર્થ અંતઃકરણની વિશુદ્ધિ એવો થાય છે એવું ભાષ્યકારે લખ્યું છે. સન્યાસરહિત કેવલ કર્મથી અતઃકરણની શુદ્ધિને જનકાદિક પ્રાપ્ત થયા, અથવા સંન્યાસરહિત કેવલ કર્મથી જ્ઞાનના પ્રતિબંધની નિવૃત્તિદ્વારા શ્રવણથી જ્ઞાનને પ્રાપ્ત થયા એમ ગીતાવાક્યનો અર્થ છે. ઉભયે રીતે જેનાં ક્ષત્રિયવૈશ્યને સંન્યાસનિરપેક્ષ કેવલ કર્મજ જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિનો હેતુ છે. બ્રાહ્મણને સંન્યાસસહિત કર્મથી જ્ઞાનપ્રતિબંધક પાપની નિવૃત્તિ થાય છે. જે પક્ષમાં શ્રવણનું અંગ સંન્યાસ છે તે પક્ષમાં પણ, બ્રાહ્મણને જે શ્રવણ કરવું તેનું અંગ સંન્યાસ છે, ક્ષત્રિયવૈશ્યને જે શ્રવણ તેનું અંગ સંન્યાસ નથી. ફલાભિલાષારહિત, ક્રોધાદિદોષરહિત, ઈશ્વરાર્પણબુદ્ધિથી સ્વવર્ણાશ્રમ ધર્મના અનુષ્ઠાનસહિત કર્મથી, અવકાશ મળે તે કાળે શ્રવણ કરવાથી ક્ષત્રિયવૈશ્યને જ્ઞાન થાય છે. સર્વથા વિશેષપણેથી કર્મ તથા શ્રવણ તેને વિષે ક્ષત્રિયવૈશ્યનો અધિકાર છે, કેમકે બ્રાહ્મણની પેઠે જ્ઞાનની ઇચ્છા તેમને પણ સમાન છે. જે ફલાર્થી છે તેને તે ફલનાં સાધનનો અધિકાર છે, એટલે આત્મકામ ક્ષત્રિયવૈશ્યને વેદાન્તશ્રવણનો અધિકાર છે.

૨૮૮

શૂદ્રનો શ્રવણને વિષે અનાધિકાર.

યદ્યપિ મનુષ્યમાત્રને આત્મકામનાનો સંભવ હોવાથી, ક્ષત્રિયવૈશ્યની પેઠે, જ્ઞાનાર્થિત્વે કરીને, શૂદ્રને પણ, કોઈ રીતિથી વેદાન્તશ્રવણનો અધિકાર હોવો જોઈએ, તથાપિ ' શૂદ્રને મતિ આપવી નહિ ' (न शूद्राय मतिं दद्यात्) ઇત્યાદિ વચનોથી શૂદ્રને ઉપદેશનો નિષેધ છે, અને સંપ્રદાય ઉપદેશરહિત પુરુષને વિદ્યાપ્રાપ્તિ અસંભવ છે એટલે તેને જ્ઞાનાધિકાર સંભવે નહિ. તેમજ શૂદ્રને યદ્યપિ કર્મનો પણ નિષેધ છે.ઇત્યાદિ, વિશેષપણેથી કર્મના અભાવે કરીને, તેનો, જ્ઞાનહેતુ જે શ્રવણ તેને વિષે પણ અધિકાર નથી. આવું કેટલુ

ગ્રંથકારનુ મત છે.

૨૮૯

શૂદ્રનો વેદભિન્ન પુરાણાદિશ્રવણમાં અધિકાર.

અન્ય ગ્રંથકારોનુ મત આવુ છે: વેદનુ અધ્યયન ઉપનયનપૂર્વક કહ્યું છે, અને શૂદ્રને ઉપનયન કહ્યું નથી. એટલે વેદશ્રવણને વિષે તો શૂદ્રને અધિકાર નથી, તથાપિ 'બ્રાહ્મણને આગળ કરીને ચારે વર્ણને શ્રવણ કરાવવુ' (श्रावयेच्चतुरो वर्णान् कृत्वा ब्राह्मण- मग्रतः) ઇત્યાદિક વચનોથી, ઇતિહાસ પુરાણાદિકના શ્રવણને વિષે શૂદ્રને પણ અધિકાર છે. પંચિકાયાયન (૨૮૮) માં શૂદ્રને ઉપદેશનો નિષેધ કર્યો છે તેનો અભિપ્રાય એમ છે કે વૈદિકમંત્રસહિત યજ્ઞાદિ કર્મોપદેશ શૂદ્રને ન કરવો, તેમજ વેદોક્ત પ્રાણાદિ સગુણ ઉપાસનાનો શૂદ્રને ઉપદેશ ન કરવો; પણ ઉપદેશમાત્રનો નિષેધ નથી. જો ઉપદેશમાત્રનો નિષેધ હોય તો ધર્મશાસ્ત્રોને વિષે શૂદ્રજાતિના ધર્મનુ જે નિરૂપણ કર્યું છે તે નિષ્ફળ થઇ જાય. વળી વિદ્યોપયોગી કર્મને અભાવે વિદ્યાને વિષે શૂદ્રનો અનધિકાર કહ્યો તેનું સમાધાન આવુ છે: સાધારણ અસાધારણ એવા સકલ શુભકર્મોનો વિદ્યાને વિષે ઉપયોગ છે. અને સત્ય, અસ્તેય, ક્ષમા, શૌચ, દાન, વિષયવિમુખતા, ભગવન્નામોચ્ચારણ, તીર્થસ્નાન, પંચમહાયજ્ઞ, નામાદિકનો જપ, ઇત્યાદિક સકલ વર્ણના સાધારણ ધર્મોને વિષે તેમજ ગ્રંથકારોક્ત જે ચતુર્થવર્ણના અસાધારણ ધર્મો તેને વિષે શૂદ્રને અધિકાર છે. એ કર્મોના અનુષ્ઠાનથી અંતઃકરણની શુદ્ધિદ્વારા વિદ્યાની પ્રાપ્તિ સંભવે છે. માટે ઇતિહાસપુરાણાદિકના શ્રવણે કરીને વિવેકાદિકનો સંભવ હોવાથી, શૂદ્રને પણ જ્ઞાનાધિકાર સંભવે છે. અને વેદભિન્ન એવા અધ્યાત્મ ગ્રંથોના શ્રવણાદિકને વિષે શૂદ્રને પણ અધિકાર છે. ભાષ્યકારે પણ પ્રથમાધ્યાયના તૃતીયપાદમાં એમ કહ્યું છે કે ઉપનયનપૂર્વક વેદાધ્યયન કહ્યું છે, એટલે શૂદ્રને ઉપનયનનો અભાવ હોવાથી યદ્યપિ તેનો વેદને વિષે અધિકાર નથી, તથાપિ પુરાણાદિકશ્રવણથી શૂદ્રને પણ જ્ઞાન થઇ જાય તો જ્ઞાનસમકાલમ્ શૂદ્રનો પણ પ્રતિબંધરહિત મોક્ષ થાય. આ પ્રકારે ભાષ્યકારના વચનથી પણ વેદભિન્ન એવા જ્ઞાનહેતુ અધ્યાત્મગ્રંથોના શ્રવણને વિષે શૂદ્રને અધિકાર છે.

૨૯૦

અંત્યજાદિ ને તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર.

અન્ય ગ્રંથકારનો મત: અંત્યજાદિને પણ વિદ્યાના [illegible] તો [illegible] [illegible] [illegible] અધિકારની [illegible] [illegible] છે. એટલે [illegible] [illegible] તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર છે. [illegible]

કહે છે. જો કોઈ પણ શરીર આત્મહીન હોય તો જ્ઞાનનો અનધિકાર હોય ખરો, માટે આત્મતત્ત્વ સામર્થ્ય તો મનુષ્યમાત્રને છે.

૨૯૧

મનુષ્યમાત્રને ભગવદ્‌ભક્તિ અને તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર.

જે શરીરને વિષે દૈવીસંપત્તિ હોય તેને તત્ત્વજ્ઞાન થાય છે, આસુરીસંપત્તિને વિષે તત્ત્વજ્ઞાનનો સંભવજ નથી. સર્વભૂત પ્રતિ દયા, ક્ષમા, સત્ય, આર્જવ, સંતોષ, આદિ દૈવીસંપત્તિનો સંભવ બ્રાહ્મણને વિષે છે; ક્ષત્રિયનો પ્રજાપાલનાર્થે પ્રવૃત્તિધર્મ હોવાથી તેનામાં બ્રાહ્મણ કરતાં કાંઈક ન્યૂન દૈવીસંપત્તિ સંભવે છે; ધર્મબુદ્ધિથી પ્રજાસંરક્ષણાર્થે દુષ્ટ પ્રાણીની હિંસા પણ તેને અહિંસા છે, એટલે તેનામાં દૈવીસંપત્તિનો અસંભવ નથી. એમજ વૈશ્યને પણ કૃષિવાણિજ્યાદિ શારીરવ્યાપાર ક્ષત્રિય કરતાં અધિક હોવાથી, આત્મવિચારને અર્થે અવકાશનો અસંભવ હોવાથી, તેને જ્ઞાનસામર્થ્યનો અસંભવ છે; તથાપિ કેટલાક ભાગ્યશાળી વૈશ્યોના સકલ વ્યવહારનો નિર્વાહ શારીરવ્યાપાર વિના સંભવે છે, તેમને દૈવીસંપત્તિના લાભરૂપ સામર્થ્ય સંભવે છે. અને જે આચાર્યોના મતમાં ક્ષત્રિય તથા વૈશ્યને સંન્યાસનો અધિકાર છે તેમના મત પ્રમાણે તો અનાયાસેજ દૈવીસંપત્તિ તેમને સંભવે છે. ચતુર્થ વર્ણને તથા અંત્યજાદિને યદ્યપિ દૈવીસંપત્તિ દુર્લભ છે તથાપિ કર્મનું ફલ અનંતવિધ છે, કોઈને જન્માંતરસંસ્કારથી દૈવીસંપત્તિનો લાભ થઈ પણ જાય; તો પુરાણાદિકના શ્રવણથી ચતુર્થવર્ણને અને ભાષાપ્રબંધાદિકના શ્રવણથી અંત્યજાદિકને પણ ભગવદ્‌ભક્તિ અને તત્ત્વજ્ઞાનના લાભદ્વારા મોક્ષનો નિર્વિઘ્ન લાભ થાય. આ પ્રકારે ભગવદ્‌ભક્તિ તથા તત્ત્વજ્ઞાનનો અધિકાર સકલ મનુષ્યોને છે એવો શાસ્ત્રનો નિર્ધાર છે.

૨૯૨

તત્ત્વજ્ઞાનથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ વિષે શંકા.

તત્ત્વજ્ઞાનથી કાર્યસહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે એવો અદ્વૈતગ્રંથોનો સિદ્ધાંત છે; અને જીવ બ્રહ્મના અભેદને વિષય કરવાવાળી જે અંતઃકરણની વૃત્તિ તેને તત્ત્વજ્ઞાન કહે છે. અંતઃકરણ અજ્ઞાનનું કાર્ય છે, એટલે વૃત્તિરૂપ તત્ત્વજ્ઞાન પણ અજ્ઞાનનુંજ કાર્ય છે. અને કાર્યકારણનો તો લોકને વિષે પરસ્પર અવિરોધ સુપ્રસિદ્ધ છે, એટલે તત્ત્વજ્ઞાનથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ કહેવી સંભવે નહિ.

૩૦૪

(ભામતીકાર વાચસ્પતિના મતમાં પ્રસંખ્યાનને મનની સહકારિતા અને મનને બ્રહ્મજ્ઞાનની કારણતા.)

અને ભામતીકાર [illegible] —મનનું સહકારિ પ્રસંખ્યાન છે [illegible] ... કરણ છે. એ પ્રકારથી મન જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ છે.

— — —

૩૦૫

(અદ્વૈતગ્રંથનું મુખ્ય મતઃ—એકાગ્રતાસહિત મનને સહકારતા અને વેદાંતવાક્યરૂપ શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા.)

અને અદ્વૈત ગ્રંથનું મુખ્ય મત આ છેઃ—વાક્યજન્ય જ્ઞાનથી અનંતર પ્રસંખ્યાનની અપેક્ષા નથી., કિંતુ મહાવાક્યથી જ અદ્વૈત બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર થાય છે. અને બ્રહ્મજ્ઞાનમાં સહકારિ મન છે. નિદિધ્યાસનજન્ય એકાગ્રતા સહિત મન સહકારિ છે. અને વેદાંતવાક્યરૂપ શબ્દ જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ છેઃ મન નથી. કારણ કે વૃત્તિરૂપ જ્ઞાનનું (અંતઃકરણ) ઉપાદાન હોવાથી (બ્રહ્મજ્ઞાનનો) આશ્રય અંતઃકરણ છે, જેથી જ્ઞાનનો કર્તા મન છે; (તેથી) તેને (મનને) જ્ઞાનની કરણતા સંભવે નહિ, અને જ્ઞાનાંતરમાં મનની કરણતા માનતાં પણ, બ્રહ્મજ્ઞાનની (મનની) કરણતા સર્વથા વિરુદ્ધ છે. કારણકે "यन्मनसानमनुते" ('જે મને કરી મનાતું નથી') ઇત્યાદિ શ્રુતિમાં બ્રહ્મને માનસ જ્ઞાનની વિષયતાનો નિષેધ કર્યો છે; અને બ્રહ્મને ઔપનિષદત્વ કહ્યું છે; જેથી ઉપનિષદરૂપ શબ્દ જ બ્રહ્મજ્ઞાનનું કરણ છે. 'यत्' એટલે 'જે બ્રહ્મને' 'મને કરી' લોક 'નથી જાણતા' એમ શ્રુતિનો અર્થ છે. યદ્યપિ કૈવલ્યશાખામાં જ્યાં મનને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતાનો નિષેધ કર્યો છે તે જ સ્થાનમાં વાણીને પણ બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતાનો નિષેધ કર્યો છે, જેથી શબ્દને પણ બ્રહ્મજ્ઞાનના કરણતા શ્રુતિવિરુદ્ધ છે; તથાપિ શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા નથી એ અર્થમાં શ્રુતિનું તાત્પર્ય હોય તો બ્રહ્મને ઉપનિષદ્વેદ્યત્વરૂપ ઔપનિષદત્વનું કથન અસંગત થશે, જેથી, શબ્દની લક્ષણાવૃત્તિએ કરી બ્રહ્મગોચરજ્ઞાન થાય છે, શક્તિવૃત્તિએ કરી બ્રહ્મનું જ્ઞાન શબ્દે કરી થાય નહિ, એવી રીતિએ શ્રુતિનું તાત્પર્ય છે. જેથી શક્તિવૃત્તિએ કરી શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતાનો નિષેધ છે. અને લક્ષણાવૃત્તિએ કરી શબ્દને બ્રહ્મજ્ઞાનની કરણતા હોવાથી બ્રહ્મને ઔપનિષદત્વ સંભવે છે. (કોઇ આચાર્ય) બ્રહ્મસાક્ષાત્કારને માનસ (મનોજન્ય) માને છે,

તેમ શબ્દમાં પણ બ્રહ્મનું પરોક્ષજ્ઞાન કરવાપણું જ ... છે. તેથી મહાવાક્યમાં શબ્દને પ્રમાણ જે મતમાં આવશ્યક હોવાથી બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનું કારણ શબ્દ છે, એમ નથી એ રીતિએ બ્રહ્મસાક્ષાત્કારનું કારણ શબ્દ છે.

૩૦૬

(શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં શંકા સમાધાન.)

યદ્યપિ શબ્દમાં પરોક્ષજ્ઞાનના ઉત્પાદનનું સામર્થ્ય છે, શબ્દે કરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિ સંભવે નહિ; તથાપિ સ્વરૂપ મનન મનન કરે, તે બહુવાર પરોક્ષજ્ઞાનના સંસ્કાર વિશિષ્ટ એકાગ્રચિત્ત સહિત શબ્દથી અપરોક્ષજ્ઞાન થાય છે. જેમ પ્રતિબિંબ અને બિંબ અનેકવાર, જલપાત્ર અને દર્પણાદિ સહિત નેત્રથી સૂર્ય આદિકોનો સાક્ષાત્કાર થાય છે ત્યાં કેવળ નેત્રનું સૂર્ય આદિકોના સાક્ષાત્કારમાં સામર્થ્ય નથી; અને ચંચળ વા મલિન દર્પણાદિ સહિતનથી પણ સામર્થ્ય નથી. અને નિશ્ચલ નિર્મળ પ્રતિબિંબયુક્ત નેત્રમાં સૂર્ય આદિકોના સાક્ષાત્કારનું સામર્થ્ય છે, તેમ સંસ્કારવિશિષ્ટ નિર્મળ નિશ્ચલ ચિત્તરૂપ સહકારી (સાથે હોવાપણાથી) શબ્દે કરી પણ બ્રહ્મનું અપરોક્ષજ્ઞાન સંભવે છે. અન્ય દૃષ્ટાંત—જેમ કેવળ અગ્નિમાં હોમથી સ્વર્ગહેતુ અપૂર્વની ઉત્પત્તિ થાય નહિ, અને મંત્ર સંસ્કાર સહિત અગ્નિમાં હોમથી સ્વર્ગજનક અપૂર્વની ઉત્પત્તિ થાય છે. હોમને સ્વર્ગસાધનતા શ્રુતિમાં કહી છે. ક્ષણિકરૂપમાં વિનાશી હોમને કાલાંતરભાવિ સ્વર્ગની સાધનતા સંભવે નહિ, તેથી સ્વર્ગ સાધનતાની અનુપપત્તિરૂપ અર્થાપત્તિ પ્રમાણથી જેમ અપૂર્વની સિદ્ધિ થાય છે, તેમ બ્રહ્મજ્ઞાનથી અધ્યાસરૂપ સર્વ દુઃખની નિવૃત્તિ શ્રુતિમાં કહી છે. અને બ્રહ્મની અધ્યાસ અપરોક્ષ છે. તે અપરોક્ષ અધ્યાસની નિવૃત્તિ પરોક્ષજ્ઞાનથી સંભવે નહિ; અપરોક્ષજ્ઞાનથી જ અપરોક્ષ અધ્યાસની નિવૃત્તિ થાય છે. તેથી બ્રહ્મજ્ઞાનને અપરોક્ષ અધ્યાસની નિવૃત્તિની અનુપપત્તિ, પ્રમાણાંતરનું અગોચર બ્રહ્મ, શબ્દથી, અપરોક્ષજ્ઞાન સિદ્ધ થાય છે. જેમ શ્રુતાર્થાપત્તિ (પ્રમાણ)થી અપૂર્વની સિદ્ધિ થાય છે, તેમ શબ્દજન્ય બ્રહ્મના અપરોક્ષજ્ઞાનની સિદ્ધિ પણ શ્રુતાર્થાપત્તિથી થાય છે.

૩૦૭

(અન્ય પ્રકારની રીતિએ કરી શબ્દને અપરોક્ષજ્ઞાનની જનકતા.)

અથવા શબ્દને અપરોક્ષજ્ઞાનની જનકતા આ દૃષ્ટાંતથી કહી છે—જેમ પ્રત્યક્ષ પદાર્થમાં શબ્દ પરોક્ષ અને અપરોક્ષ બંને જ્ઞાન ઉત્પન્ન કરે છે. જ્યાં વિષય પરોક્ષ હોય ત્યાં શબ્દ પરોક્ષજ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, તેમ દશમ તું છે, આદિ દશમમાં અપરોક્ષ છે, પરંતુ દૃષ્ટાંત (સંસ્કા-

૩૧૨

(એ દોષથી, અપરોક્ષતાનું અન્ય લક્ષણ.)

જેથી આ રીતિએ માનવું જોઇએઃ—જેમ સુખાદિ પ્રમાતૃચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે, તેમ ધર્મ અધર્મ પણ પ્રમાતૃચૈતન્યમાં અધ્યસ્ત છે. જેથી સુખાદિઓની તુલ્ય ધર્માદિ પણ પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભિન્ન હોવાથી અપરોક્ષ થવા જોઇએ. તથાપિ યોગ્ય વિષયનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભેદ જ વિષયગત અપરોક્ષતાનો સંપાદક છે; ધર્માદિ યોગ્ય (વિષય) નથી; એવા તેઓનો પ્રમાતૃચૈતન્યથી અભેદ હોતાં પણ તેઓમાં અપરોક્ષતા નથી. જેમ વિષયના [illegible] વિષયગત અપરોક્ષતામાં અપેક્ષિત છે. તેમ પ્રમાણજન્યતાયોગ્યતા, જ્ઞાનની અપરોક્ષતામાં અપેક્ષિત છે અવાંતર વાક્યમાં, અને " દશમો છે " એ વાક્યમાં અપ[illegible]જ્ઞાન જનનની યોગ્યતા નથી. કિંતુ મહાવાક્યમાં, અને " તું દશમો છું " એ વાક્ય[illegible] [illegible]જ્ઞાન જનનની યોગ્યતા છે. જેમ વિષયની યોગ્યતા આદિ પ્રત્યક્ષાદિ [illegible] [illegible] છે. જે વિષયનો પ્રમાતાથી અભેદ થતાં પ્રત્યક્ષ વ્યવહાર થાય, તે વિષય [illegible] કહેવાય છે. અને જે વિષયનો પ્રમાતાથી અભેદ થતાં પણ પ્રત્યક્ષ વ્યવહાર થાય [illegible] [illegible] અયોગ્ય કહેવાય છે. જેમ ધર્મ અધર્મ સંસ્કાર અયોગ્ય છે. વિષયની યો[illegible] [illegible] [illegible] વાક્યાદિ અનુભવના અનુસાર જાણવી. ઇંદ્રિયોમાં પ્રત્યક્ષજ્ઞાન જ[illegible] [illegible] યોગ્યતા છે, અને અનુમાનાદિઓમાં પરોક્ષજ્ઞાન જનનની યોગ્યતા છે; અનુમાનાદિ[illegible] [illegible] [illegible] ઉભયવિધ જ્ઞાનજનનની યોગ્યતા છે.

૩૧૩

(અપરોક્ષજ્ઞાન સબંધમાં સર્વજ્ઞાત્મ મુનિના મતનો અનુવાદ.)

[illegible] [illegible] [illegible] છે—પ્રમાતાથી અભિન્નથી (નિત્યપરોક્ષ), [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] છે, અને જે [illegible] પ્રમાતાથી તાદાત્મ્યસંબંધ [illegible] તેની યોગ્યતા છતાં પણ, [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], તો [illegible] પરોક્ષજ્ઞાન જ થાય છે, [illegible] [illegible] [illegible] નહિ. જેમ [illegible] છે " " [illegible] છે " [illegible] વાક્યોમાં પ્રમાતાથી [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] ([illegible]) [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] નહિ. અને જે [illegible], પ્રમાતાથી [illegible] [illegible] [illegible], [illegible] [illegible] [illegible], તે [illegible] પરોક્ષજ્ઞાન [illegible] નહિ, કિંતુ [illegible] [illegible] છે. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] છે. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] અને પરોક્ષ[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] છે. [illegible] [illegible] [illegible] છે

૩૧૪

(પૂર્વ દૂષિત—વિષયગત અપરોક્ષતાને અધીન જ્ઞાનગત અપરોક્ષતા છે—એ મતનો અનુવાદ.)

અને અપરોક્ષઅર્થ (વિષય) ગોચર જ્ઞાનને અપરોક્ષત્વ માનીને બ્રહ્મજ્ઞાનને અપરોક્ષતા સંભવે છે, એ મધ્યમાં તૃતીય મત કહ્યું. એ મતમાં નિત્ય—અપરોક્ષબ્રહ્મગોચર અવાન્તરવાક્યજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ અપરોક્ષ થવું જોઇએ, એ દૂષણ કહ્યું.

૩૧૫

(અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યની રીતિએ કરી વિષયગત અને જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વનું પ્રકારાંતરે કથન, અને દૂષિત ઉક્તમતમાં દૂષણાંતરનું કથન.)

અદ્વૈતવિદ્યાચાર્યે અર્થગત અપરોક્ષત્વ અને જ્ઞાનગત અપરોક્ષત્વ પ્રકારાંતરે કહ્યું છે: અને દૂષિત ઉક્તમતમાં દૂષણાંતર કહ્યું છે. એટલે કે— (જો) પ્રમાતાથી અભિન્ન અર્થને અપરોક્ષસ્વરૂપ માનીને અપરોક્ષઅર્થગોચર જ્ઞાનને અપરોક્ષત્વ કહે, તો સ્વપ્રકાશ આત્મસુખરૂપ જ્ઞાનમાં અપરોક્ષજ્ઞાનના લક્ષણની અવ્યાપ્તિ થશે. કેમકે, અપરોક્ષ અર્થ છે ગોચર એટલે વિષય જેનો, તે જ્ઞાનને અપરોક્ષ કહે તો, જ્ઞાનનો અને વિષયનો પરસ્પર ભેદપ્રયોજક વિષયવિષયિભાવ સંબંધ છે: તે સ્થાનમાં જ્ઞાનગત અપરોક્ષલક્ષણ થશે. અને સ્વપ્રકાશ સુખનો જ્ઞાનથી અભેદ હોવાથી વિષયવિષયિભાવના અસંભવથી, તેમાં (તે સ્થાનમાં) ઉક્ત લક્ષણ સંભવે નહિ. યદ્યપિ પ્રભાકર મતમાં જ્ઞાનને સ્વપ્રકાશ કહે છે, અને સ્વરૂપને તથા જ્ઞાતાને તેમજ જ્ઞેય ઘટાદિકોને જ્ઞાનવિષય કહે છે, જેથી સકલ જ્ઞાન ત્રિપુટીગોચર થાય છે, એ પ્રભાકરનું મત છે, તેના મતમાં અભેદ છતાં પણ (જ્ઞાન અને તેના) વિષયનો વિષયવિષયિભાવ (સંબંધ) નો અંગીકાર છે—જેથી સ્વપ્રકાશજ્ઞાનરૂપ સુખમાં વિષયવિષયિભાવ અસંભવ નથી. સ્વ એટલે પોતાનું સ્વરૂપ છે, પ્રકાશ એટલે વિષય જેનો, તે સ્વપ્રકાશ કહેવાય છે. એ રીતિએ કરી, સ્વપ્રકાશ પદના અર્થથી પણ અભેદમાં વિષયવિષયિભાવ સંભવે છે. તથાપિ, પ્રકાશ્ય (અને) પ્રકાશકનો ભેદ અનુભવસિદ્ધ હોવાથી, ભેદ વિના પ્રભાકરનું વિષયવિષયિભાવ કથન અસંભવ છે. જેથી સ્વપ્રકાશપદનો ઉક્ત અર્થ નથી, કિંતુ સ્વ એટલે પોતાની સત્તાએ કરી પ્રકાશ એટલે સંશયવિપર્યયરહિત સ્વપ્રકાશ પદનો અર્થ અદ્વૈતગ્રંથોમાં કહ્યો છે.

૩૧૬

(અપરોક્ષના ઉક્તલક્ષણના અસંભવનો અનુવાદ.)

એ રીતિએ કરી સ્વપ્રકાશ જ્ઞાનથી અભિન્ન સ્વરૂપ સુખમાં વિષયવિષયિભાવના અસંભવથી અપરોક્ષનું ઉક્ત લક્ષણ તેમાં સંભવે નહિ.

અપરોક્ષત્વલક્ષણ કહેવાથી અજ્ઞાનનિવૃત્તિને આધીન જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વની સિદ્ધિ કરી જોય અન્યોન્યાશ્રય દોષ છે.

૩૨૩

(ઉક્ત શંકાનું સમાધાન.)

તેનું આ સમાધાન છેઃ—યદ્યપિ પૂર્વોક્ત રીતિએ અજ્ઞાનનિવૃત્તિની જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વમાં અપેક્ષા છે, તથાપિ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિમાં અપરોક્ષત્વની અપેક્ષા નથી. કેમકે જ્ઞાનમાત્રે કરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ માને તો પરોક્ષ જ્ઞાને કરી પણ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવી જોઇએ. એ દોષના પરિહારને સારૂ અપરોક્ષજ્ઞાને કરી અજ્ઞાનનિવૃત્તિ કહી છે' તેમાં અન્યોન્યાશ્રય દોષ થાય છે. જેથી જ્ઞાનમાત્રેકરી અજ્ઞાનનીનિવૃત્તિ અને અપરોક્ષજ્ઞાનેકરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ નથી કહી. કિંતુ પ્રમાણના મહિમાથી જ્યાં વિષયથી જ્ઞાનનો તાદાત્મ્યસંબંધ થાય, તે જ્ઞાનેકરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. પ્રમાણમહિમાથી બાહ્યઇંદ્રિયજન્ય ઘટાદિકોનું જ્ઞાન(ઘટાદિ)વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધવાળું થાય છે. અને શબ્દજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાન પણ મહાવાક્યરૂપ પ્રમાણના મહિમાથી (બ્રહ્મરૂપ) વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધવાળું થાય છે. જેથી ઉક્ત ઉભય (પરોક્ષ-અપરોક્ષ) જ્ઞાનેકરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે. યદ્યપિ સર્વનું ઉપાદાન (કારણ) બ્રહ્મ હોવાથી બ્રહ્મગોચર સકલ જ્ઞાનોનો તાદાત્મ્યસંબંધ છે, જેથી અનુમિતિરૂપ બ્રહ્મજ્ઞાનથી અને અવાંતરવાક્યજન્ય બ્રહ્મના પરોક્ષજ્ઞાનથી પણ અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થવી જોઇએ. તથાપિ ઉક્ત (પરોક્ષ) જ્ઞાનનો વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધ છે, તે વિષયના મહિમાથી (સામર્થ્યથી) છે, પ્રમાણના મહીમાથી નથી. કેમકે મહાવાક્યથી જીવબ્રહ્મનાઅભેદગોચર જ્ઞાન થાય, તેનો વિષયથી તાદાત્મ્યસંબંધ તો પ્રમાણના મહિમાથી કહે છે. અન્ય જ્ઞાનનો બ્રહ્મથી તાદાત્મ્ય સંબંધ છે તે બ્રહ્મને વ્યાપકતા હોવાથી અને સકલની ઉપાદાનતા હોવાથી (બ્રહ્મરૂપ) વિષયના મહિમાથી કહે છે. એ રીતિએ વિલક્ષણપ્રમાણજન્ય વિષયસંબંધી જ્ઞાનથી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, એમ કહેવામાં જ્ઞાનમાત્રેકરી અજ્ઞાનની નિવૃત્તિની આપત્તિ નથી; અને જ્ઞાનના અપરોક્ષત્વની અજ્ઞાનનિવૃત્તિમાં અપેક્ષાના અભાવથી અન્યોન્યાશ્રય દોષ પણ નથી; એ રીતિએ સ્વવ્યવહારાનુકૂલ અનાવૃત ચૈતન્યથી વિષયનો અભેદ (એ) અપરોક્ષવિષયનું લક્ષણ છે. ઉક્ત (સ્વવ્યવહારાનુકૂલ) ચૈતન્યનો વિષયથી અભેદ (એ) અપરોક્ષજ્ઞાનનું લક્ષણ છે. જેથી શબ્દજન્ય બ્રહ્મજ્ઞાનવિષે પણ અપરોક્ષતા સંભવે છે.

૩૨૪

(શબ્દેકરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં કહેલા બન્ને મતમાં પ્રથમ મતની સમીચીનતા.)

એ પ્રકારે શબ્દેકરી અપરોક્ષજ્ઞાનની ઉત્પત્તિમાં બન્ને મત કહ્યા—તેઓમાં આદ્ય મત જ સમીચીન છે. કેમકે, જ્ઞાનગત પરોક્ષત્વ અપરોક્ષત્વ પ્રમાણાધીન છે. અને મહાદિ-સાધનવિશિષ્ટ શબ્દમાં પણ અપરોક્ષજ્ઞાનના જનનની યોગ્યતા છે. એ પ્રથમ મત છે. અને વિષયને અધીન જ જ્ઞાનના અપરોક્ષતાદિ ધર્મો છે, પ્રમાણને અધીન નથી; એ અભિપ્રાય.

[illegible]

૩૨૫

(ગ્રંથના આરંભમાં ઉક્ત ત્રણ પ્રશ્નોનો અને તેમાંથી બીજા આવેલા ઉત્તરનો અનુવાદ.)

[illegible]

૩૨૬

(જ્ઞાનના પ્રયોજન સંબંધી તૃતીય પ્રશ્નના ઉત્તરનો આરંભ.)

[illegible]

૩૨૭

(વૃત્તિપ્રતિબિંબના કથન પ્રસંગમાં અજ્ઞાન(અવસ્થા)નું કથન)

[illegible]

૩૨૮

(કોઇ ગ્રંથકારની રીતિએ આવરણનો અભિભવ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે)

કોઈ તો આવરણનો અભિભવ(એ)વૃત્તિનું પ્રયોજન કહે છે, યદ્યપિ આવરણાભિભવમાં પણ નાના મત છે. જેમ ખદ્યોત (આગીઓડીઓ) ના પ્રકાશથી મહાંધકારના એકદેશનો નાશ થાય છે, તેમ અજ્ઞાનના એકદેશનો નાશ આવરણાભિભવ શબ્દનો અર્થ છે, એ ન્યાયદીપિક મત છે.

૩૨૯

(સમષ્ટિ અજ્ઞાનને જીવની ઉપાધિનાના પક્ષમાં બ્રહ્મ વા ઇશ્વર વા જીવચૈતન્યના સંબંધથી આવરણના અભિભવનો અસંભવ)

સમષ્ટિઅજ્ઞાન જીવની ઉપાધિ છે, એ પક્ષમાં ઘટાદિ વિષયથી ચૈતન્યનો સદા સંબંધ છે. જેથી ચૈતન્યસંબંધેકરી તો આવરણનો અભિભવ સંભવે નહિ. કેમકે, બ્રહ્મચૈતન્ય તો આવરણનું સાધક છે, વિરોધી નથી. અને ઇશ્વરચૈતન્યેકરી આવરણનો અભિભવ થાય તો 'આ મેં જાણ્યું' એવો વ્યવહાર જીવને ન થવો જોઇએ, કિંતુ 'ઇશ્વરે જાણ્યું' એવો વ્યવહાર થવો જોઇએ. કેમકે ઇશ્વર-જીવનો વ્યાવહારિક ભેદ છે, જેથી ઇશ્વરે અવગત વસ્તુ જીવને અવગત થાય નહિ. જેથી જીવચૈતન્યના સંબંધેકરી આવરણનો અભિભવ કહે તો (સમષ્ટિઅજ્ઞાન જીવની ઉપાધિ છે) એ પક્ષમાં જીવ ચૈતન્યનો ઘટાદિકોથી સદા સંબંધ છે. કેમકે જીવચૈતન્યનો ઉપાધિ મૂલાજ્ઞાન છે. તેમાં (મૂલાજ્ઞાનમાં) આરોપિત પ્રતિબિંબવિશિષ્ટ ચૈતન્યને જીવ કહે છે. મૂલાજ્ઞાનનો ઘટાદિકોથી સદા સંબંધ હોવાથી જીવચૈતન્યનો સદા સંબંધ છે. જેથી ઘટાદિકોના આવરણનો સદા અભિભવ જોઇએ. જેથી વૃત્તિએ કરી આવરણનો અભિભવ કહે તો, પરોક્ષવૃત્તિએકરી પણ આવરણનો અભિભવ થવો જોઇએ.

૨૩૦

(એ પક્ષમાં અપરોક્ષવૃત્તિએકરી વા અપરોક્ષવૃત્તિવિશિષ્ટ ચૈતન્યે કરી આવરણના અભિભવનો સંભવ.)

જેથી અપરોક્ષ વૃત્તિએ કરી આવરણનો અભિભવ થાય છે. અથવા અપરોક્ષવૃત્તિવિશિષ્ટ ચૈતન્યેકરી આવરણનો અભિભવ થાય છે. જેમ ખદ્યોતના પ્રકાશથી મહાંધકારના એકદેશનો નાશ થાય છે, ખદ્યોતના અભાવકાલમાં મહાંધકારનો ફરી વિસ્તાર થાય છે, તેમ અપરોક્ષવૃત્તિના સંબંધેકરી અથવા અથવા અપરોક્ષવૃત્તિવિશિષ્ટ ચૈતન્યના સંબંધેકરી અજ્ઞાનના અંશનો નાશ થાય છે. વૃત્તિની અભાવદશામાં અજ્ઞાનનું પ્રસરણ થાય છે. એ સંક્ષેપશારીરકને અનુસારી મત છે.

૩૩૧

(ઉક્તપક્ષની રીતિએ આવરણનાશરૂપ જ્ઞાનના પ્રયોજનનું કથન.)

તેથી અજ્ઞાનના અંશનો નાશ અપરોક્ષ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે. અને અજ્ઞાનનાશક અજ્ઞાનાંશનો

અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચૈતન્ય જીવ છે, એ પક્ષમાં વિષયસંબંધાર્થે વૃત્તિની અપેક્ષા .

નથી. પરોક્ષાપરોક્ષ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે. એ રીતિએ આવરણભંગ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે
પણ કહ્યો.

332

(દ્વિતીય પક્ષની રીતિએ જીવચૈતન્યથી વિષયના સંબંધરૂપ વૃત્તિના પ્રયોજનનું કથન.)

જીવચૈતન્યથી વિષયનો સંબંધ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે, એ દ્વિતીય પક્ષ છે તે કહે
સમષ્ટિઅજ્ઞાનમાં પ્રતિબિંબ જીવ છે. એ પક્ષમાં જીવચૈતન્યનો ઘટાદિકોથી
સંબંધ છે. પરંતુ જીવના સામાન્ય સંબંધેકરી વિષયનો પ્રકાશ થાય નહિ. જેથી વિ
પ્રકાશના હેતુ જીવથી વિલક્ષણ સંબંધ વૃત્તિનું પ્રયોજન છે. જીવચૈતન્યનો વિષયથી સ
સંબંધ છે, પરંતુ એ સંબંધ વિષયના પ્રકાશનો હેતુ નથી. વૃત્તિવિશિષ્ટ જીવ(ચૈતન્ય
વિષયથી સંબંધ હોય તો વિષયનો પ્રકાશ થાય છે. જેથી પ્રકાશહેતુ સંબંધ વૃત્તિને અ
છે. તે પ્રકાશહેતુ જીવનો વિષયથી સંબંધ અભિવ્યંજકઅભિવ્યંગ્યભાવ (રૂપ
વિષયમાં અભિવ્યંજકતા છે. જીવચૈતન્યમાં અભિવ્યંગ્યતા છે. જેમાં પ્રતિબિંબ હોય
અભિવ્યંજક કહે છે. જેનું પ્રતિબિંબ હોય તે અભિવ્યંગ્ય કહેવાય છે. જેમ, દર્પ
મુખનું પ્રતિબિંબ હોય, તેમાં દર્પણ અભિવ્યંજક છે, મુખ અભિવ્યંગ્ય છે. તેમ
વિષયોમાં ચૈતન્યનું પ્રતિબિંબ હોય છે, જેથી ઘટાદિ અભિવ્યંજક છે, ચૈતન્ય અભિ
છે. એ રીતિએ પ્રતિબિંબગ્રહણરૂપ વ્યંજકતા ઘટાદિવિષયમાં છે. પ્રતિબિંબસમર્પ
વ્યંગ્યતા ચૈતન્યમાં છે. ઘટાદિકોમાં સ્વભાવથી પ્રતિબિંબગ્રહણનું સામર્થ્ય
કિંતુ આકારવૃત્તિસંબંધેકરી ચૈતન્ય(ના)પ્રતિબિંબના ગ્રહણયોગ્ય થાય છે. જેમ
સંબંધ વિના ભિત્તિમાં સૂર્યનું પ્રતિબિંબ હોય નહિ, અને દર્પણસંબંધેકરી હોય છે,
સૂર્યપ્રતિબિંબગ્રહણની યોગ્યતા ભિત્તિમાં દર્પણસંબંધેકરી હોય છે. જેમ દૃષ્ટાંતમાં સૂર્ય
ભિત્તિથી સર્વદા સામાન્ય સંબંધ છે, અને અભિવ્યંજકઅભિવ્યંગ્યભાવસંબંધ દર્પણ
છે, તેમ જીવચૈતન્યનો વિષયથી સર્વદા સંબંધ છે, પરંતુ વૃત્તિસંબંધેકરી ઘટાદિકોમાં જીવચૈત
પ્રતિબિંબની ગ્રહણયોગ્યતા હોય છે. જેથી જીવચૈતન્યનો ઘટાદિકોથી (સાથે) અ
વ્યંજકઅભિવ્યંગ્યભાવસંબંધ વૃત્તિને અધીન છે. એ રીતિએ જીવચૈતન્યથી ઘટાદિ
વિષયનું સંબંધનો હેતુ વૃત્તિ છે. જેથી વિષયસંબંધાર્થ વૃત્તિ છે, તે સંબંધથી વિ
પ્રકાશ થાય છે. જીવચૈતન્ય વિભુ છે, એ પક્ષમાં વિષયનું સંબંધનું જનક વૃત્તિ છે.

333

(અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચૈતન્ય જીવ છે, એ પક્ષમાં વિષય સંબંધાર્થ વૃત્તિની અપેક્ષા)

અંતઃકરણવિશિષ્ટ ચૈતન્ય જીવ છે, એ પક્ષમાં તો વૃત્તિ વિના જીવચૈતન્યથી
વિષયોનો સર્વદા સંબંધ નથી. ઇંદ્રિયવિષયના સંબંધેથી અંતઃકરણની વૃત્તિ ઘટાદિ
જાય ત્યારે જીવચૈતન્યનો ઘટાદિકોથી સંબંધ થાય છે. વૃત્તિનો આકાર અનેક ભિન્ન

[illegible] (વૃત્તિનાં પ્રયોજનનું કથન.) [illegible]

અન્તરધાનું અભિમાન જે ભાર્ય છે. અભિમાન જ ચિદાભાસને કહે છે. તે પણ વૃત્તિ-વિશેષ છે. જેથી વૃત્તિરૂપ જ સંસાર છે; અને વેદાંતવાક્યે કરી "હું બ્રહ્મ છું" એવી અંતઃકરણની વૃત્તિ થાય તેથી પ્રપંચસહિત અજ્ઞાનની નિવૃત્તિ થાય છે, તે જ મોક્ષ છે. જેથી વૃત્તિનું સંસારદશામાં તો વ્યવહારસિદ્ધિ (એ) પ્રયોજન છે, અને પરમ પ્રયોજન મોક્ષ છે.

-૩૪૨-

(કલ્પિતની નિવૃત્તિને અધિષ્ઠાનરૂપતા પૂર્વક મોક્ષમાં દ્વૈતાપત્તિદોષના કથનની અયુક્તતા.)

કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ થાય છે. જેથી સંસારનિવૃત્તિ મોક્ષ છે, એમ કહેવાથી બ્રહ્મરૂપ મોક્ષ છે, એ સિદ્ધ થાય છે. જેથી કલ્પિતની નિવૃત્તિને કલ્પિતનો ધ્વંસ માનીને મોક્ષમાં દ્વૈતાપત્તિદોષનું કથન અજ્ઞાનથી પ્રયુક્ત છે.

-૩૪૩-

અધિષ્ઠાનરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિ છે એ પક્ષમાં (ન્યાયમકરંદ—ઉદાહરણ).

ન્યાયમકરંદકારે (આનંદબોધેન્દ્રસરસ્વતિએ) કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ નહિ માની, અને દ્વૈતાપત્તિનું પણ સમાધાન કર્યું છે, પરંતુ તેઓનો લેખ અનુભવને અનુસાર નથી. કારણ કે આમ તેઓનો લેખ છે—કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન છે. જો અધિષ્ઠાનરૂપ કહે તો, અધિષ્ઠાન અને કલ્પિતનિવૃત્તિ એકજ પદાર્થ છે, બે પદાર્થ નથી, એમ સિદ્ધ થાય છે. ત્યાં આમ પ્રશ્ન કરે છે—અધિષ્ઠાનમાં અંતર્ભાવ માનીને કલ્પિતનિવૃત્તિનો લોપ ઇષ્ટ છે, અથવા કલ્પિતનિવૃત્તિમાં અંતર્ભાવ માનીને પૃથક અધિષ્ઠાનનો લોપ ઇષ્ટ છે? અન્ય પ્રકાર સંભવતો નથી—એકમાં અપરનો અંતર્ભાવ જ કહેવો પડશે. જો પ્રથમ પક્ષ કહે તો સંભવે નહિ. કારણ કે, સંસારનું અધિષ્ઠાન બ્રહ્મ છે અને સંસારની નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ન ન થાય તો સંસારનિવૃત્તિના સાધનમાં પ્રવૃત્તિ ન થશે જોઈએ; કારણ કે સંસારનિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ન તો છે નહિ, અને બ્રહ્મ તો સિદ્ધ છે. અસાધ્યને સારુ પ્રવૃત્તિ થાય છે. સ્વભાવસિદ્ધ અર્થને સારુ મુમુક્ષુની શ્રવણાદિકોમાં પ્રવૃત્તિ સંભવે નહિ, એથી સંસારનિવૃત્તિનો નિત્યસિદ્ધ બ્રહ્મમાં અંતર્ભાવ સંભવે નહિ. અને જો નિવૃત્તિમાં બ્રહ્મનો અંતર્ભાવ કહો તો પણ સંસારભ્રમનો અધિષ્ઠાન હોવાથી નિત્ય (સંસારભ્રમના) નિવૃત્તિરૂપ [illegible] આત્મજ્ઞાનમાં પ્રવૃત્તિ ન થશે. કારણ કે સંસારની નિવૃત્તિ તો જ્ઞાનથી ઉત્પન્ન થાય છે. જ્ઞાનથી [illegible] નિવૃત્તિ થાય નહિ, એ લોકપ્રસિદ્ધ છે. અને સંસારનિવૃત્તિથી પ્રથમ [illegible]) બ્રહ્મ એવો જ્ઞાનથી પૂર્વ બ્રહ્મરૂપ અધિષ્ઠાનના અભાવથી [illegible] નહિ. [illegible] અનુભવસિદ્ધ સંસારનો (અભાવ તો બનતો નહિ) (અસંભવ) [illegible] નહિ (સત્ સંસારની) જ્ઞાનથી નિવૃત્તિ સંભવે નહિ [illegible] અને

તર્કને અર્થાત્ મુક્તિ અને સંસારનિવૃત્તિ એ બન્ને પ્રસિદ્ધ થાય નહિ. (૩) કે ઉત્પાદકમાં અભાવ કહી શકાતું અને એક અર્થ છે. એટલે પ્રસિદ્ધ અર્થ [illegible] અંતઃકરણનું કથન અયુક્ત છે. એ રીતિએ એનો (સંસારનિવૃત્તિ અને મુક્તિ) [illegible] અંતઃકરણ સંબંધે નથી. એથી કલ્પિત નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ છે—એ પણ સંભવે અને એ અર્થ કહે (૪)—કલ્પિત નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ છે—એ પણ સંભવે અને એ અર્થ કહે (૫)—પરસ્પર અંતર્ભાવ ફાવતો નથી કહેવું; તથાપિ કલ્પિત અધિષ્ઠાનથી પ્રથક્ નથી, અધિષ્ઠાનનો અવસ્થાવિશેષ કલ્પિતનિવૃત્તિ છે. અજ્ઞાન અને એ અવસ્થા અધિષ્ઠાન થાય છે; જ્ઞાનથી પૂર્વે અજ્ઞાત અવસ્થા છે; અને જ્ઞાનથી [illegible] કાળમાં જ્ઞાત અવસ્થા થાય છે. જ્ઞાત—અધિષ્ઠાનરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિ છે; જ્ઞાત—અધિ[illegible] મુક્તિ છે. એથી જ્ઞાનસાધન અપવૃક્તિ નિષ્ફળ નથી. અને સંસારનિવૃત્તિ અંતર્ગત નથી—એ રીતિએ જ્ઞાત—અધિષ્ઠાનરૂપ જ કલ્પિતનિવૃત્તિને માને—એ પણ સંભવે [illegible] કારણ કે, જ્ઞાનના વિષયને જ્ઞાત કહે છે; અજ્ઞાનના વિષયને અજ્ઞાત કહે છે. અજ્ઞાત[illegible] આવરણ જ અજ્ઞાનની વિષયતા કહેવાય છે. જ્યારે જ્ઞાને કરી અજ્ઞાનનો અભાવ થાય [illegible] અજ્ઞાત વ્યવહાર થાય નહિ. તેમ વિદેહદશામાં, દેહદિકોના અભાવથી, જ્ઞાનનો અભાવ [illegible] થવાથી, જ્ઞાતનો અભાવ થાય છે. એથી વિદેહદશામાં અજ્ઞાતઅવસ્થાની પેઠે જ્ઞાતઅવસ્થા [illegible] પણ અભાવ થવાથી, જ્ઞાત—અધિષ્ઠાનરૂપ કલ્પિત નિવૃત્તિનો મોક્ષમાં અભાવ થયો [illegible] જો મોક્ષમાં અભાવ માને તો કલ્પિતનિવૃત્તિને અનંતતાનો અભાવ (થવા) થી, [illegible] કર્મના ફળનિવૃત્તિની પેઠે, (અનંતતા ન હોવાથી) પરમ પુરુષાર્થતાનો અભાવ થવાને [illegible]

૩૪૯

(ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્નકલ્પિતની નિવૃત્તિનું નિરૂપણ.)

એથી કલ્પિતનિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ નથી, તેથી ભિન્ન છે. અને અધિષ્ઠાન[illegible] પણ કલ્પિતની નિવૃત્તિ હેતુની સંપાદિત નથી. કારણ કે અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન (અ[illegible] સત્ હોય તો દ્વૈત થાય. સત્યથી વિલક્ષણ પદાર્થ દ્વૈતનો હેતુ થાય તો સિદ્ધાંતમાં [illegible] અદ્વૈત છે—એ અર્થનો ભંગ થશે. એથી સત્ પદાર્થનો ભેદ જ દ્વૈતનો સાધક છે. [illegible] નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન છે, અને સત્ નથી, એથી દ્વૈતસિદ્ધિ થાય નહિ.

૩૫૦

(ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ કલ્પિત નિવૃત્તિનો સ્વરૂપ નિર્ણય-સા[illegible] અનેક વિકલ્પોનો લેખ.)

કલ્પિતનિવૃત્તિનો સ્વરૂપનિર્ણય સારુ આ રીતિએ વિચાર કેમ્યો છે—અધિષ્ઠા[illegible] ભિન્ન કલ્પિતની નિવૃત્તિ સદ્રૂપ છે, વા અસદ્રૂપ છે, વા સદસદ્રૂપ છે, વા અનિર્વચ[illegible] જો સદ્રૂપ કહે તો, અદ્વૈતહાનિ થતી છે, અથવા પારમાર્થિક સત્ છે કે અનિર્વચ[illegible] કહે તો અજ્ઞાનથી ઉત્પન્ન(કાર્યમાં) અનિર્વચનીયતાનો નિયમ છે તેથી, અજ્ઞાનરૂપે ઉત્પન્ન[illegible] નિવૃત્તિનો અભાવ નિશ્ચિત કરેલ છે, અજ્ઞાનથી પ્રથમ કોઈ એમ થતી નહિ. અને અજ્ઞા[illegible] ઉત્પન્ન થતી સત્તારૂપી થાય નહિ, એ વ્યવહારસિદ્ધ કરેલ છે. એથી કલ્પિતનિ[illegible]

વ્યાવહારિકસત માનવાથી, જ્ઞાનથી નિવૃત્તિનો સંભવ થાય નહિ. એથી અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન કલ્પિતનિવૃત્તિને પારમાર્થિકસતસ્વરૂપ કહે તો દ્વૈત થશે. એ રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન કલ્પિતનિવૃત્તિ સદ્રૂપ નથી. જો અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન કલ્પિતનિવૃત્તિને અસત્ કહે તો, (અસત્ શબ્દનો અર્થ અનિર્વચનીય છે અથવા તુચ્છ છે? જો અનિર્વચનીય કહે તો આગળ ચતુર્થ વિકલ્પના ખંડનમાં કહેવાશે, અને અસતનો અર્થ) તુચ્છ હોય તો, મોક્ષનિવૃત્તિને પુરુષાર્થતા નહિ થાય. એથી, દ્વિતીય વિકલ્પ (અસદ્રૂપ) સંભવે નહિ. અને અધિષ્ઠાનથી ભિન્નને સદસદ્રૂપ કહે તો એક (જ) પદાર્થને સતસ્વરૂપતા અને અસત્સ્વરૂપતા વિરોધી હોવાથી સંભવે નહિ. અને સદસદ્રૂપ માનવાથી પૂર્વોક્ત સત્પક્ષનો દોષ થશે, અને અસત્ પક્ષનો દોષ થશે કેમકે, કલ્પિતનિવૃત્તિમાં સત્ અંશ છે, એથી દ્વૈત થશે; અને અસત્ અંશથી અપુરુષાર્થ થશે. અને સત્—અસત્ શબ્દનો આવો અર્થ કરે (કે), સત્ એટલે વ્યાવહારિક સત્તાનો આશ્રય છે, અને અસત્ એટલે પારમાર્થિક સતથી ભિન્ન છે, એથી સત્ અસતનો વિરોધ નથી, કેમકે ઘટાદિકો વ્યાવહારિક સત્તાના આશ્રય અને પારમાર્થિક સતથી ભિન્ન પ્રસિદ્ધ છે; એથી ઉક્ત વિરોધ નથી. અને પારમાર્થિક સત્તાનો નિષેધ કરવાથી દ્વૈત નથી; વ્યાવહારિક સત્તા છે, તુચ્છ નથી. એથી અપુરુષાર્થ પણ નથી. એ રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન કલ્પિતનિવૃત્તિ પારમાર્થિકસત્તાશૂન્ય વ્યાવહારિકસત્તાવાળી છે—એ અભિપ્રાયથી સદસદ્રૂપ કહે તો, પ્રથમ વિકલ્પમાં વ્યાવહારિક સત્ માનવાથી, જે દોષ કહ્યો, (કે) "જ્ઞાનથી ઉત્તર વ્યાવહારિક પદાર્થનો અસંભવ થાય છે" તે દોષથી આ અર્થ પણ સંભવે નહિ. એથી તૃતીય વિકલ્પ (સદસદ્રૂપ) પણ સંભવે નહિ. અને અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન કલ્પિતનિવૃત્તિ સદસદ્વિલક્ષણ છે એ ચતુર્થ પક્ષ કહે તો, સદ્વિલક્ષણ કહેવાથી દ્વૈત નહિ, અને અસદ્વિલક્ષણ કહેવાથી અપુરુષાર્થતા પણ નહિ,—તથાપિ (એમ પણ) સંભવે નહિ. કેમકે, સદસદ્વિલક્ષણ અનિર્વચનીય થાય છે. એથી કલ્પિતની નિવૃત્તિ અનિર્વચનીયા છે, એમ સિદ્ધ થશે. અને માયા અથવા તેનું કાર્ય અનિર્વચનીય થાય છે, એથી અજ્ઞાન સહિત સંસારની નિવૃત્તિ પણ અનિર્વચનીયા થાય. તો માયારૂપ અથવા માયાના કાર્યરૂપ, અજ્ઞાનસહિત પ્રપંચની નિવૃત્તિ માનવી પડવાની. માયારૂપ અથવા માયાના કાર્યરૂપ ઉક્ત (અજ્ઞાનસહિત પ્રપંચની) નિવૃત્તિને કહે તો, 'ઘટરૂપ ઘટની નિવૃત્તિ છે' એ કથનની તુલ્ય ઉક્ત કથન હાસ્યનું આસ્પદ (સ્થાન) છે. અને બ્રહ્મજ્ઞાને ફરી અજ્ઞાનસહિત પ્રપંચની નિવૃત્તિ થાય તેની અનંતર (પછી) પુરુષાર્થસાધનસામગ્રી કોઈ રહે નહિ એ સિદ્ધાંત છે. બ્રહ્મજ્ઞાનનું ફલ—કલ્પિતની નિવૃત્તિ (એ) માયારૂપ અથવા માયાના કાર્યરૂપ હોય (તો,) તેનો નિવર્તક કોઈ રહ્યો નહિ. એથી મોક્ષદશામાં પણ માયા અથવા તેના કાર્યનો નિત્ય સંબંધ રહેવાથી, નિર્વિશેષ બ્રહ્મની પ્રાપ્તિરૂપ મોક્ષનો અભાવ થશે. એથી ચતુર્થ પક્ષ (સદસદ્વિલક્ષણરૂપ) પણ સંભવે નહિ. એ રીતિએ અજ્ઞાન (અને) તત્કાર્યની નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ન છે; (પણ) સદ્રૂપ નથી, એથી દ્વૈત નથી; અસત્ નથી, એથી અપુરુષાર્થતા નથી; સદસદ્રૂપ નથી, એથી ઉભય (સત્-અસત્) પક્ષોક્ત નથી; અનિર્વચનીય નથી. એથી મોક્ષદશામાં અજ્ઞાન તત્કાર્યનો શેષ નથી, એથી ઉક્ત ચતુર્વિધ પ્રકારથી વિલક્ષણ અજ્ઞાનતત્કાર્યની નિવૃત્તિ બ્રહ્મથી ભિન્ન છે. [illegible]

૩૯૬

(ન્યાયમકરંદકારની રીતિએ ઉક્ત ચાર પ્રકારથી વિલક્ષણ અને પ્રથમથી ભિન્ન પંચમ પ્રકારરૂપ કલ્પિતની નિવૃત્તિનું સ્વરૂપ.)

અને પાંચમો પ્રકાર તેને કહે છે. જેમ સત્‌–અસતથી વિલક્ષણ પદાર્થની અંતર્ગતમાં અનિર્વચનીય (એ) કહેવાય છે. તેમ સદ્રૂપ (૧), અસદ્રૂપ (૨), સદસદ્રૂપ (૩), સદસદ્વિલક્ષણ અનિર્વચનીય (૪), એ ચાર પ્રકારથી વિલક્ષણ પ્રકાર. અજ્ઞાન પદાર્થની નિવૃત્તિ છે ચતુર્વિધ પ્રકારથી વિલક્ષણ પ્રકારનું નામ પંચમ પ્રકાર છે. એવી અજ્ઞાનકાર્યની નિવૃત્તિ પ્રથમથી ભિન્ન છે, એ નિવૃત્તિમાં પાંચમો પ્રકાર છે. એ ન્યાયમકરંદમાં કહ્યું છે.

૩૯૭

(ન્યાયમકરંદકારના મતની અસમીચીનતા.)

એ (ન્યાયમકરંદકારનું મત) સમીચીન નથી. કેમકે, વ્યાવહારિકસત્ પદાર્થ તો લોકમાં પ્રસિદ્ધ છે, અને અનિર્વચનીય પદાર્થ પણ દોષજ (પ્રાતીતિક) રૂપ લોકમાં પ્રસિદ્ધ છે, તેમ પારમાર્થિકસત્ પદાર્થ શાસ્ત્રમાં પણ પ્રસિદ્ધ છે. અને વિદ્વાનોનો અનુભવ પણ પ્રમાણ છે. એ સર્વથી વિલક્ષણ કોઈ વસ્તુ લોક શાસ્ત્રમાં પ્રસિદ્ધ નથી. અપ્રસિદ્ધ અપ્રસિદ્ધ રૂપ અજ્ઞાનસહિત સંસારની નિવૃત્તિ માને તો, પુરુષાર્થનો અભાવ થશે. કારણ કે, પુરુષની અભિલાષાનો વિષય પુરુષાર્થ કહેવાય છે. અપ્રસિદ્ધ અપ્રસિદ્ધમાં પુરુષની અભિલાષા થાય નહિ; કિંતુ પ્રસિદ્ધમાં અભિલાષા થાય છે. એથી પ્રસિદ્ધ પદાર્થોની વિલક્ષણ કલ્પિતનિવૃત્તિ નથી. યદ્યપિ કલ્પિતનિવૃત્તિને અધિષ્ઠાનરૂપ માને તોપણ એનેકનું અધિષ્ઠાન પણ પ્રસિદ્ધ નથી. યદ્યપિ પૂર્વ અનુભૂત (પદાર્થ)માં અભિલાષા થાય છે, એ નિયમ નથી; કિંતુ અનુભૂતના સજાતીયમાં અભિલાષા થાય છે, જેમ અસારૂપ અનર્થના હેતુઓની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાન–સ્વરૂપ છે, તેમ જન્મમરણાદિરૂપ અનર્થના હેતુઓની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનસ્વરૂપ છે. એ રીતિએ અધિષ્ઠાન પણ, પ્રસિદ્ધ સંસારની નિવૃત્તિ, અનુભૂતને સજાતીય હોવાથી, પુરુષની અભિલાષા સંભવે છે. અને પંચમ પ્રકારની નિવૃત્તિ અનુભૂતના સજાતીય નહિ હોવાથી પ્રીતિ સંભવે નહિ; અને અધિષ્ઠાન (કલ્પિતનિવૃત્તિ) (ભિન્ન માનેલો) અજ્ઞાનનિવૃત્તિ પક્ષથી વિશેષ નથી. આથી કલ્પિતનિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનરૂપ જ કહી છે.

૩૯૮

(ન્યાયમકરંદકારોક્ત જ્ઞાનપ્રધાનરૂપ કલ્પિતનિવૃત્તિ-પક્ષમાં દોષનો ઉદ્ધાર, અને પ્રસંગથી વિશિષ્ટ, ઉપાધિ અને ઉપલક્ષણનાં લક્ષણ.)

એ અધિષ્ઠાન કલ્પિતની નિવૃત્તિ માનવામાં જે દોષ કહ્યો છે (કે)—અધિષ્ઠાનમાં જ્ઞાનના અભાવથી, કલ્પિતનિવૃત્તિ અજ્ઞાન થશે, કલ્પિતનું જ્ઞાન ... તેનું આ સમાધાન છે—જ્ઞાનવિશિષ્ટ અને જ્ઞાનોપહિત ભેદ થી ... સંભવ છે. જ્ઞાનવિશિષ્ટતાને જ્ઞાનવિશિષ્ટ કહે છે. અને જ્ઞાનોપહિત કહે

જ્ઞાનઉપહિત કહે છે. કાર્યમાં સંબંધી, જે વર્તમાન (પોતે હોય ત્યારે) વ્યાવર્તક, તે વિશેષણ કહેવાય છે. જેમ, નીલરૂપવાળો ઘટ ઉપજે છે. એ સ્થાનમાં નીલરૂપ વિશેષણ છે. કારણ કે (નીલરૂપ કાર્યથી સંબંધી છે, અને ઘટમાં વર્તમાન હોતાં પીત (પીળા) ઘટથી વ્યાવર્તક છે. અને કાર્યમાં અસંબંધી વર્તમાન વ્યાવર્તક ઉપાધિ કહેવાય છે. જેમ, ભેરી (નગારું) ઉપહિત આકાશમાં શબ્દ છે. એ સ્થાનમાં ભેરી ઉપાધિ છે. કારણ કે શબ્દની અધિકરણતામાં ભેરીનો સંબંધ નથી, અને વર્તમાન ભેરી બાહ્યાકાશથી વ્યાવર્તક છે. અને કાર્યમાં અસંબંધી વ્યાવર્તક હોય તે ઉપલક્ષણ કહેવાય છે ઉપલક્ષણમાં વર્તમાનતાની અપેક્ષા નથી અતીત પણ ઉપલક્ષણ હોય છે. અને ઉપાધિ તો વિશેષ્યના સર્વ દેશમાં હોય છે. ઉપલક્ષણ એક દેશમાં હોય છે જેમ "કાક (કાગડા) વાળા ગુરુ પ્રતિ જા" એમ કહે તો, જે ઘરમાં કાક સંયોગ દીઠો છે, તે ઘરથી કાક ચાલ્યો જાય તો પણ ગમન કરે છે. અહિં ગુરુનું કાક ઉપલક્ષણ છે કેમકે (પુરુષના) ગમનરૂપ કાર્યમાં (કાક) અસંબંધી છે, અને ઘરના એક દેશમાં છે; તેમ વર્તમાન અને અતીત કાક અન્ય ઘરથી વ્યાવર્તક છે. એ રીતિએ વિશેષણ અને ઉપાધિ તો વર્તમાન (પદાર્થમાં રહેનારા) હોય છે, એમ વિશેષ્યના સર્વ દેશમાં અને સર્વ કાળમાં હોય છે. વિશેષ્યના જે દેશમાં જે કાળમાં ન હોય, તે દેશમાં તે કાળમાં વિશેષ્ય વ્યવહાર થાય નહિ, અને ઉપહિત વ્યવહાર પણ થાય નહિ. કિંતુ જેટલા કાળમાં જેટલા દેશમાં વ્યાવર્તક હોય, તેટલા દેશમાં અને કાળમાં વિશિષ્ટ વ્યવહાર અને ઉપહિત વ્યવહાર થાય છે. (એમ) એ મોક્ષદશામાં જ્ઞાનનો સંબંધ નથી. કિંતુ પૂર્વે જ્ઞાન થયું છે, એથી જ્ઞાનવિશિષ્ટ અને જ્ઞાનઉપહિત તો અભિધાન નથી. અને વ્યાવર્તકમાત્રને ઉપલક્ષણ કહે છે, વર્તમાનના આગ્રહ નથી. એથી વિશેષ્યના એક દેશમાં સંબંધ છતાં, અને એક કાળમાં સંબંધ છતાં પણ વ્યાવર્તકને ઉપલક્ષણ કહે છે [illegible] [illegible] વ્યાપ્તિ કરે છે. તથાપિ વિશેષણ તો જેટલા [illegible] વિશેષણ વ્યાપ્તિ કરે છે જેની વ્યાપ્તિ [illegible] થાય તે વિશિષ્ટ કહેવાય છે. અને જે દેશકાળના (પણ) વ્યાવર્તક થાય [illegible] વ્યાવર્તનીયની વ્યાપ્તિ કરે, પણ અતિવ્યાપ્ત ન હો, તે ઉપાધિ કહેવાય છે. જેની વ્યાપ્તિ ઉપાધિની થાય તે ઉપહિત કહેવાય છે. અને વ્યાવર્ત્યના એકદેશમાં કથંચિત હો તે વ્યાપ્તિ કરે, ઉપાધિની પેઠે પણ તે અતિવ્યાપ્ત રહે તે ઉપલક્ષણ કહેવાય છે. જેની વ્યાપ્તિ ઉપલક્ષણની થાય તે ઉપલક્ષિત કહેવાય છે. એથી આમ [illegible] વ્યાવર્તક (અને) વ્યાવર્તનીય એ બન્નેમાં વિશિષ્ટ વ્યવહાર થાય છે. જેટલા દેશમાં વ્યાવર્તક હોય, એટલા દેશમાં નિયત વ્યાવર્તનીયમાત્રમાં ઉપહિતવ્યવહાર થાય છે; પરંતુ વ્યાવર્તક (ના) અસત્ત્વ કાળમાં વ્યાવર્તકને ત્યાગીને ઉપહિત વ્યવહાર થાય છે. અને વ્યાવર્તનીયના એક દેશમાં કથંચિત વ્યાવર્તક હોય, ત્યાં વ્યાવર્તનીયમાત્રમાં ઉપલક્ષિત વ્યવહાર થાય છે. અહિં વ્યાવર્તક (ના) સત્ત્વની અપેક્ષા નથી.

એ રીતિએ વિશેષણાદિકોના ભેદથી અંતઃકરણવિશિષ્ટ પ્રમાતા છે. અંતઃકરણ ઉપહિત સાક્ષી છે. અને અંતઃકરણ ઉપલક્ષિત ઈશ્વરસાક્ષી છે. અહિં પ્રસંગ આ છે – મોક્ષદશામાં જ્ઞાનના અભાવથી, જ્ઞાનવિશિષ્ટ અને જ્ઞાનઉપહિત તો અભિધાન સંભવે નહિ. તથાપિ જ્ઞાનઉપલક્ષિત અભિધાન મોક્ષદશામાં પણ છે.

૩૪૯

(આત્મજ્ઞાનરૂપા નિવૃત્તિના પક્ષમાં પંચમપ્રકારવાદીની શંકા.)

જો પંચમપ્રકારવાદી આમ શંકા કરે:—જેમાં કદાચિત્ જ્ઞાન હોય, તેમાં જ્ઞાનના અભાવકાલમાં પણ જ્ઞાનોપલક્ષિત માને તો, જ્ઞાનથી પૂર્વકાલમાં પણ ભાવિ જ્ઞાનને માનીને જ્ઞાનોપલક્ષિત કહેવું જોઈએ. જો પૂર્વકાલમાં જ્ઞાનોપલક્ષિત માને તો સંસા દશામાં પણ જ્ઞાનોપલક્ષિત અધિષ્ઠાનરૂપા સંસારનિવૃત્તિના હોવાથી અનાયાસથી પુરુ પાર્થ પ્રાપ્તિ થશે. એથી જ્ઞાનના અભાવકાલમાં જ્ઞાનોપલક્ષિત—અધિષ્ઠાનરૂપ કલ્પિ (ની) નિવૃત્તિ કહેવી યોગ્ય નથી.

૩૫૦

(એ શંકાનું સમાધાન.)

તેનું આ સમાધાન છે:—આવર્તકસંબંધી ઉત્તરકાલમાં ઉપલક્ષિતવ્યવહાર થા છે, પૂર્વકાલમાં નથી થતો. જેમ કાકસંબંધથી ઉત્તરકાલમાં કાકોપલક્ષિતવ્યવહાર થાય તેમ જ્ઞાનની ઉત્પત્તિથી પૂર્વે સંસારદશામાં જ્ઞાનોપલક્ષિત અધિષ્ઠાન નથી કિં ઉત્તરકાલમાં જ્ઞાનના અસદ્ભાવકાલમાં પણ જ્ઞાનોપલક્ષિત અધિષ્ઠાન છે. તેનું સ્વરૂ જ સંસારનિવૃત્તિ છે.

૩૫૧

(ન્યાય મકરંદથી અન્ય રીતિએ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન કલ્પિતની નિવૃત્તિનું સ્વરૂપ.)

કલ્પિતની નિવૃત્તિ અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન છે, એ પક્ષમાં આગ્રહ હોય તો પણ ન્યાય મકરંદમાં ઉક્ત રીતિએ અત્યંત અપ્રસિદ્ધ પંચમ પ્રકાર માનવો નિષ્ફલ છે. કેમકે અ વેદાન્તની નિવૃત્તિ અનિર્વચનીયા છે નિવૃત્તિ નામ ધ્વંસનું છે. તે ધ્વંસને અનંત અભા રૂપ માને અને અધિષ્ઠાનથી ભિન્ન માને તો મોક્ષદશામાં દ્વૈત થાય તે ધ્વંસ અનંત અભ પણ નથી, કિંતુ કલ્પિત ભાવવિકાર છે. યાસ્કનામક મુનિએ જેનું અંગનિરુક્ત કર્યું છે તે જન્મ. સત્તા, વૃદ્ધિ. પરિણામ, અપક્ષય, (અને) વિનાશ, એ છ ભાવવિકાર કહ્યા છે. ભાવ એટ અનિર્વચનીય વસ્તુ, તેનો વિકાર છે. અવસ્થાવિશેષ છે. અનિર્વચનીયની અવસ્થાવિશેષ હોવા જન્માદિકો નાશપર્યંત અનિર્વચનીય છે. જેમ જન્મ કલ્પિત છે. કેમકે, આદ્યક્ષણ સંબંધ જન્મ કહે છે, પ્રથમ ક્ષણમાં ' જન્મે છે ' (થાય છે) એવો વ્યવહાર થાય છે. દ્વિ યાદિ ક્ષણમાં 'જન્મ્યો' (થયો) એવો વ્યવહાર થાય છે, ' જન્મે છે ' (થાય છે) એ વ્યવહાર થાય નહિ. તેમ મુદ્ગર આદિકોથી ઘટનો ચૂર્ણીભાવ થાય, ત્યારે એક ક્ષણ ' ઘટો નાશ પામે છે ' એવો વ્યવહાર થાય છે. દ્વિતીયાદિક્ષણમાં ' ઘટો નાશ પામ્યો ' એવો વ્યવહાર થાય છે; ' નાશ પામે છે ' એવો વ્યવહાર થાય નહિ. એથી જન્મ (અ નાશ કલ્પિત છે, વર્તમાન જન્મે ઘટતું છે, એ ' ઘટો થાય છે ' એ વાક્યથી પ્રતીત થ

છે. અતીત જન્મ ઘટનું છે, એ 'ઘડો થયો' એ વાક્યથી પ્રતીત થાય છે. જેમ, ઘટનો વર્તમાન નાશ છે એ, 'ઘટ નાશ પામે છે' એ વાક્યથી પ્રતીત થાય છે, અને 'ઘટ નાશ પામ્યો' એ વાક્યથી ઘટનો અતીત નાશ પ્રતીત થાય છે જો ધ્વંસરૂપ નાશ અનંત હોય તો, નાશમાં અતીતવ્યવહાર થવો ન જોઇએ. એથી નાશ અનંત નથી. કિંતુ ક્ષણિક છે અને (નાશ) ભાવવિકાર છે, એથી અભાવરૂપ નથી. અને અનુપલબ્ધિનિરૂપણમાં અનંત અભાવ (એ) ધ્વંસ કહ્યો, તે ન્યાયની રીતિએ કહ્યું છે વેદાંતમતમાં એક અત્યંતાભાવજ અભાવપદાર્થ છે. એ રીતિએ કલ્પિતની નિવૃત્તિ ક્ષણિક છે અને અનિર્વચનીય છે. જેમ વિદ્વાનનાં અનિર્વચનીય શરીરાદિ જ્ઞાનથી ઉત્તર (કાલમાં) પણ પ્રારબ્ધબલથી કિંચિત્ કાલ રહે છે, (અને) દ્વૈતનાં સાધક (થતાં) નથી; તેમ જ્ઞાનથી ઉત્તરકાલ કલ્પિતની નિવૃત્તિ એક ક્ષણ રહે છે, એથી (તે કલ્પિતનિવૃત્તિ) દ્વૈતની સાધિકા નથી. એક ક્ષણથી ઉત્તર કલ્પિતનિવૃત્તિનો અત્યંતાભાવ છે, તે બ્રહ્મરૂપ છે.

૩૫૨

(ઉક્ત મતમાં પુરુષાર્થનું સ્વરૂપ—દુઃખાભાવ વા કેવલ સુખ.)

એ મતમાં, દુઃખનિવૃત્તિ ક્ષણિક ભાવ હોવાથી પુરુષાર્થ નથી. કિંતુ દુઃખાભાવ પુરુષાર્થ છે અથવા દુઃખાભાવ પણ પુરુષાર્થ નથી. કિંતુ કેવલ સુખ જ પુરુષાર્થ છે. કેમકે અનંત દુઃખસહિત સાધ્યધર્માદિકોનું (આહાર નિદ્રાદિકોનું) સુખ છે, તેમાં સ્વભાવથી સકલ જીવોની પ્રવૃત્તિ થાય છે. જો દુઃખાભાવ પણ પુરુષની અભિલાષાનો વિષય હોય તો સર્વથા દુઃખમિશ્રિત સુખમાં પુરુષની અભિલાષા થવી જોઇએ નહિ. અને જ્યાં દુઃખાભાવમાં અભિલાષા હોય છે, ત્યાં પણ સ્વરૂપસુખ(ના) અનુભવનું પ્રતિબંધક દુઃખ છે. તેના (સ્વરૂપસુખના) અભાવકાલમાં સ્વરૂપસુખનો પ્રાદુર્ભાવ થાય છે. એથી દુઃખાભાવમાં (પણ) પુરુષની અભિલાષા સ્વરૂપસુખની નિમિત્ત છે. એ રીતિએ મુખ્ય પુરુષાર્થ સુખ છે, દુઃખાભાવ નથી. એથી દુઃખના અત્યંતાભાવને પણ બ્રહ્મરૂપ ન માને અને અનિર્વચનીય માને તો તેનો પણ બાધ સંભવે છે. પરંતુ અનિર્વચનીયનો બાધારૂપ અભાવ તો અધિષ્ઠાનરૂપ અનુભવસિદ્ધ છે.

એથી અજ્ઞાનસહિત ભાવ-અભાવ-રૂપ પ્રપંચ અને તેની નિવૃત્તિ, સકલ અનિર્વચનીય છે. તેઓ સર્વનો, અધિષ્ઠાનરૂપ બાધ થઇને (થતાં) નિર્દ્વંદ્વસ્વરૂપ પરમાનંદરૂપ પરમપુરુષાર્થ મોક્ષ છે.

ઇતિ બ્રહ્મસ્વરૂપ-વૃત્તિપ્રયોજન-કલ્પિતનિવૃત્તિ-નિરૂપણ નામ અષ્ટમ પ્રકાશ સમાપ્ત.

ઇતિ શ્રી નિશ્ચલદાસવિરચિત • • વૃત્તિપ્રભાકરનું

ગુર્જરાતી ભાષાંતર

સંપૂર્ણ.
